

کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۱۰۶۲۲



کتابخانه مجلس شورای ملی
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24


۱۰۹۸۹ - ن
کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۴
کتاب کحل الابصار و نور الانظار
مؤلف آقا رضی قزوینی (رضی الدین محمد)
۱۰۹۲۲
موضوع
شماره ثبت کتاب
۱۰۶۲۲
۱۰۶۲۲
بازرسی شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الهي كيف ادعوك وانا انا وكيف لا ادعوك وانت انت صل على افضل
بريتك محمد واله الذين عرفتهم حكمة ما اسررت في كتابك وما اعلنت
وبعد فيقول المستكين الى واهب العلم اليقيني العبد المدعو رضي
الدين محمد القزويني ثبته الله على الاعتقاد الحق اليقيني ان الحاشية
المشهورة للعلامة الخفري على شرح الهيات تجريد الكلام كتاب
مرغوب فيه مشار اليه بالتدقيق والتحقيق بين الانام وقد اقبل
على شرح تحقيقاته ترجع من مشاهير الزمان وتصدى لتوضيح تدقيقاته
طايفة ممن يشار اليهم بالبنان فقد وسعوا ابحاثا في ارائهم دائرة
القيل والقال وكثروا تخالفا هواءهم المصدرات باقول ولا ابقال
ولا غرو ان جبلة الانصاف صارت عزيزة وعاد ضد التعصب والاعتساف
كادت ان تصير عزيزة فلم يتفق لها الى الان تعليقة جامعة لشروط
التفتيش والامعان ولا حاشية قاضية لحق المقام من تنقيح المطالب
وتهذيب البيان فعلقت عليها بتوفيق الله سبحانه هذه الدرر المسجعة
بغوص النظر الثاقب من اصداف الانصاف وجعلتها وسيلة لعرض تلك

الغرر

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده
الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا ... ثم

الغرر المصونة عن ابتذال الانظار على من اصلح الحق وجانب الاعتساف
قصدي وهمتي في تاليف تلك الفوايد ان لا استعير لها بدون ضرورة
شعار معنى او دثار عبارة وعهدي وذمتي في تلخيصها ان لا اشوبها
بما تلفظ به الغير الا بعد تصريح او اشارة احسبها غنيمة اذا طالعها
الاذكياء على تعداد ما اخترع فيها من مناهج تحرير المطالب ومسالك
سياقة الكلام وارجوها مستغنية اذا توجه اليها الفضلاء عن
تشريح ما اشتملت عليه من الدقة واللطافة والاتساق والانتظام
اراها حقيقا بان تسمى كحل الابصار ونور الانظار واظنها اهلا
لان يضن بها عن غير اهلها صونا لابكار الافكار واسال الله ان
يجعلها مما ينتفع به اهل الديانة من ارباب التحصيل واتكل عليه في جميع
اموري وهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف قدس سره المقصد
الثالث في اثبات الصانع اعلم ان الفلاسفة والمتكلمين بعد اتفاقهما
على وجود موجود يستند اليه جميع ما سواه بواسطة او بغير واسطة
اختلفا في عنوان الذي ينبغي ان يثبت به وجوده تعالى في اخذ
مقاصدهما النظرية اذ لما كان المبحوث عنه في صناعة الفلاسفة
احوال الموجود مطلقا وينقسم الموجود انقساما عقليا الى الواجب
والممكن ناسبهم ههنا اثبات وجود فرد لعنوان الواجب كما اثبتوا
وجودا فرادا لعنوان الممكن فصورة المسئلة يكون عندهم الواجب موجود
او بعض الموجود واجب وما يشبههما من العبارات واما المتكلمون فلما كان

موضوع فنهم مقيدا بحيثية تعلق اثبات العقايد الدينية به واما
منها لا ينا سبهم اثباته تعالى بهذا العنوان اذ لا يتعلق به من حيث هو اثبات
شيء من العقايد الدينية فرادوا ان يثبتوه تعالى بعنوان الصانع اي مدبر
النظام المشاهد في العالم اذ هو مما يتوقف عليه ثبوت الشرايع و
الاديان فالمسئلة تكون عندهم الصانع موجودا وما يشبهه ولذلك
عنون المصنف رحمه الله هذه المسئلة هنا بما يناسب طريقة المتكلمين
اذ كتابه هذا موضوع لتحرير المسائل الكلامية ثم بعد تحرير العنوان مناسبا
لطريقة المتكلمين سلك في الاستدلال مسلك الفلاسفة فاستدل على ما
ادعاه من اثبات الصانع بما يدل على ثبوت الواجب وحينئذ يتجه عليه ما
افيد انه خلط بين مقصود المتكلمين والفلاسفة ولا يتفعه بل يقرره
الفاضل السماكي حيث قصد ارجاع دليله الى اثبات الصانع لينطبق
على المدعى فقرره في حواشيه على الشرح بقوله الموجود في الخارج اما واجب او
ممكن فان كان واجبا لابد ان يستند اليه ممكن فهو الصانع ويحصل
المطلوب وان كان ممكنا يستند اليه لا محالة لاستحالة الدور والتسلسل
فيلزم ثبوت الصانع انتهى وذلك لوجوه الاول عدم صحة شرطية الاولى
اعني قوله ان كان واجبا لابد ان يستند اليه ممكن اذ لا حجر في تلك
المرتبة عن التزام واجب لا يستند اليه ممكن وهو ظاهر الثاني عدم
صحة ما فرعه على هذه الشرطية بقوله فهو الصانع اذ على تقدير استناد
ممكن اليه لا يجب ان يكون صانعا فان الصانع ليس مطلق الفاعل والمؤثر

بل بخصوص من يراعي في افعاله مقتضى التدبير وكذلك يعتبر هذا المعنى في
اكثر تصاريفه كما يظهر لمن تتبع استعمالات اهل اللغة اياها والمراد به
هنا اي في عرف المتكلمين هو المدبر للنظام المشاهد من العالم وغاية
ما يلزم من استناد ممكن اليه تاثيره فيه واين التاثير من التدبير
الثالث عدم صحة قوله ويحصل المطلوب اذ على تقدير التدبير في ممكن ما لا
ان يكون مدبر النظام المشاهد من السموات والارضين وما بينهما و
هو المطلوب هنا كما عرفت الرابع عدم صحة شرطية الثانية وما فرعه
عليها لانه ان رجع الضمير المجرور في قوله وان كان ممكنا يستند
اليه الى الصانع لغرابه منه فيتوجه المنع على الملازمة اذ لا يستلزم
كونه ممكنا استناده الى الصانع بل اللازم هو الاستناد الى مؤثر
واجب وان رجع الى الواجب حتى يكون على سياق نظيره في الشرطية الاولى
فيتوجه المنع على ما فرعه عليها وهو قوله فيلزم ثبوت الصانع اذ يجوز
في تلك المرتبة التزام ان يكون واجبا ولا يكون صانعا لما عرفت وبر
وبالجملة ما يستدل به على وجود الواجب لا يدل على ثبوت الصانع ما لم
ينضم اليه دليل حدوث العالم ونحوه مما يدل على كون افعاله تعالى على وفق
التدبير المعتبر في مفهوم الصانع لغة واصطلاحا وهو الباعث على ان
المتكلمين ياخذون في دلائلهم في هذا المقام حدوث العالم كما ستقف
عليه وما استعمله جمع من الفلاسفة من لفظ الصانع هنا مكان الواجب
مبني على الغفلة عما هو المعتبر في معناه او على نحو من التجوز ولعلهم قصدوا

بدنوعا من الحيلة والتلبيس على ما ذكره الغزالي في تهافت الفلاسفة ممن
اعترض عليه فيما قال بعد ذكر ان الفلاسفة ستروا مع قولهم بقدم العالم انه تعالى
لم يزل صانعا ان هذا بوضعه متناقض لا يحتاج الى ابطال بانهم لم يريدوا بالصانع
من اوجد بعد ما لم يوجد حتى يلزم عليهم التناقض بل مرادهم به العلة مطلقا
اغمض عن مقصوده اذ من البين انه قصد تبكيتهم عن ظاهر ادعائهم
اثبات فرد لذلك المفهوم على حقيقته المعتبرة والكشف عما يلزم عليهم من التناقض
على تقديره والا فمعلوم له انهم لم يريدوا بهما اراد به المتكلمون على ما صرح به
في مواضع شتى نعم بعد الكشف عن حقيقة الحال لا يحسن المضايقة معهم في
استعمال ذلك اللفظ في معنى آخر وليست هي من داب المحصلين ثم لا يخفى
انه يمكن الاعتذار عما فعله المصنف من الاستدلال على وجود الواجب
بعد جعل العنوان اثبات الصانع من وجهين الاول انه اراد ان يشير
الى اتحاد مال الطريقين ههنا اذ اثبات الواجب بعد ما مهده سابقا
من حدوث العالم ونحوه في معنى اثبات الصانع المدبر للعالم الثاني انه
يتفرع على ثبوت وجوب الوجود ثبوت كثير من الصفات كما سيشير اليه
بل كلها كما يظهر من عبارة الفارابي في تعليقاته حيث قال ولا نعرف حقيقة
الاول بل انما نعرف منه انه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه ويعرف
بدلالة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وساير الصفات انتهى
فلا بد اولا من اثبات هذا العنوان حتى يتيسر التفريع المذكور وفي اثباته
ههنا كفاية عن اثبات العنوان الاخر كما عرفت ولا عكس فاختاره عليه

للاختصار

للاختصار قال المصنف قدس سره لاستحالة الدور والتسلسل اما
استحالة الدور وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير
واسطة فاما بالضرورة كما ذهب اليه الفخر الرازي او بالنظر والدليل
عليها استلزامه تقدم الشيء على نفسه او افتقاره اليها وكل منهما
ظاهر البطلان وبالجملة لم يشك في استحالته احد من العقلاء
واما استحالة التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية فبالبراهين
المشهورة من التطبيق والتضايف وامثالهما وهو مما اتفق المتكلمون
على استحالته مطلقا سواء كانت احاده مجتمعة او متعاقبة واما
الفلاسفة فانهم وان وافقوهم في استحالة الصورة الاولى لحاظا
لمقتضى التطبيق ولكن خالفوهم في استحالة الصورة الثانية فاعتذروا
عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير موجودة لعدم
اجتماع احادها فلا يجري التطبيق فيها وتارة بان التطبيق انما يدل
على بطلان السلسلة الغير المتناهية وهي غير موجودة في هذه الصورة
لعدم اجتماع الاحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل
الثاني منع تخلف المدعى والجواب عن الاول ان التطبيق العقلي لا يتوقف
على اجتماع الاحاد وانه مظهر للمحال لا ملزوم لها كالفروض المستعملة
في الرياضيات فلا يضر وان كان المفروض محالا وعن الثاني ان
الدليل يدل على نفي احاد تلك السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها
مجتمعة فقط فان وجودها على التعاقب يستلزم ان يكون مجموع

الاعداد المجتمعة في نفس الامر مساوية بالجزئية فان العدد سواء اجتمعت
احاده او تعاقبت ابي عن قبول المساواة لجزئه فان كون الكل اعظم من الجزء
من اوائل البديهيات وبهذا القدر من حكاية الخلاف وتصوير النزاع
يستبصر الخبيث ولتفصيل الكلام من الطرفين مقام اخر هذا على ما هو
المشهور بين جماهير المتقدمين والمتاخرين من لزوم تجويز التسلسل في
المتعاقبة على الفلاسفة والزامهم ذلك تصحيحا لقواعد الفلسفة وقد
اعترف به ابن سينا في مواضع عديدة من الشفاء منها في طي تحقيق الكلام
في العلة الناعلية من الالهيات حيث قال واذا قضينا فيما يتصل به (كلامنا)
بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان تكون علل معينة
ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة انتهى غير ان بعضا
من الاعلام لما استشعر بتحكم الفرق بين التسلسل في المجتمعة والمتعاقبة
لتمام البراهين القاطعة على امتناع مطلقا انكر ذلك اللزوم والالزام
وذكر تعصبا لهم ان نسبة التزام ذلك التسلسل اليهم افتراء واراد توجيه
طريقتهم على وجه لا يلزم عليهم ذلك فقال ولا يلزم ان يكون عند الحكماء
امور غير متناهية الحوادث استنادها اي الحوادث الى بعض الحركة السرمدية
التي اثبتوها حتى انه ببعض من تلك الحركة يحصل استعداد قوي
حادث في المادة ويتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض فيحدث
هذا الحادث في هذا الآن وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس الامر
بل بعض من امر واحد فيها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر

حتى

حتى يكون هناك تسلسل بل غاية ما يلزم من ذلك ان هناك
امرا واحدا له اجزاء غير متناهية فرضية ووجوده غير منكر انتهى ولا يخفى (فساده)
اما اولا فلان وجود الامور الغير المتناهية عندهم لا ينحصر في ابعاض
ابعاض الحركة واوضاعها حتى لو سلمنا انه لا يتعدد فيها يندفع عنهم شناعة
القول بذلك التسلسل بل يلزمهم ذلك في اشياء اخر منها الصورة الجسمية
والنوعية في العنصريات فان رئيسهم ارسطو ومن تابعه كالفارابي
وابن سينا وان ذهبوا الى قدم مواد العنصريات وصورها الجسمية
بالنوع والنوعية بها او بالجنس ولكنهم اعترفوا بالضرورة بحدوث
اشخاص تلك الصور بل انواع النوعية ايضا وحينئذ يلزم عليهم
ان يكون قبل كل شخص من الجسمية شخص اخر وقبل كل شخص او نوع
من النوعية شخص او نوع اخر لئلا يلزمهم ما احالوا من انفكاك المادة
عن احدى الصورتين وذلك هو التسلسل في الامور المتعاقبة
لان تلك الصور على التصوير المذكور مع كونها غير متناهية مترتبة
بحسب الزمان بل بحسب الطبع ايضا على ما صرحوا به في تبيين تقوم
الاجسام بصورها النوعية من ان المادة العنصرية قبل حدوث
كل صورة فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
الصورة اللاحقة واما ثانيا فلان وجود امر واحد له اجزاء غير
متناهية مع ان قوما انكروه ايضا انما اذا كانت متساوية (مترتبة)
كالدورات للحركة والفراسخ للمسافة تغير مسلم عند جميع القائلين

بحدوث العالم وتناهي الابعاد وبالطال البراهين القاطعة من التطبيق
وغيره واما اذ قد عرفت ان النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قائم في صورة
تسلسل الامور المتعاقبة فينبغي ان تعرف ان محل النزاع بينهما في
مسئلة التسلسل انما هو هذه الصورة وليس في هذه المسئلة بينهما
نزاع غيره واما نزاعهما في عدم تناهي الامور الغير المترتبة المجتمعة الوجود
حيث منعه المتكلمون وجوزه الفلاسفة فليس مما يتعلق بما نحن فيه
اذ هو مسئلة اخرى وليس من التسلسل لدخول مفهوم الترتب في
حقيقته لغة واصطلاحا ومن عده من افراد التسلسل واثبت
النزاع في هذه المسئلة في الصورتين فقد تسامح او خلط بين المسئلتين
وكان الباعث عليه اشتراكه مع التسلسل في عدم التناهي وامكان ابطاله
باجراء براهين ابطال التسلسل فيه فتوهم انه من افراده ولكن الحق ما عرفت
انه ليس منها بل هو مع صورتي التسلسل من افراد غير المتناهي بالفعل وهو
ما يكون لآحاده جملة معينة ومجموع متحقق في نفس الامر سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة وللغير المتناهي معنى آخر يطلق عليهما هذا الاسم
بالاشتراك وهو جملة المتكثرة التي لا تقف على حد ولا يكون لها مجموع
متحقق ومصداقه في الامور الاستقبالية المتعاقبة والآحاد في عدم استحالته
كالحوادث الممكنة في قطع الابد والكسر في عدم ابطال التطبيق اياها
ان وجود الآحاد في الجملة ولو متعاقبة شرط في جريان التطبيق وكل جملة
وجدت منها فهي متناهية لا تأبى عن مقتضى التطبيق ثم ان تعميم المقام

[illegible] الدواني في [illegible] وغيره [illegible] منه

اعني

اعني اتمام هذا البرهان لاثبات الواجب تعالى لما كان موقوفا على بيان استحالة
التسلسل في تلك العلل الممكنة والفلاسفة جوزوه في صورة التعاقب كما
عرفت لا جرم يلزم عليهم ههنا بيان ان تلك العلل لو تسلسلت يجب ان تكون
مجتمعة في الوجود حتى يتم المطلوب لهم في هذا المقام ويكون حكمهم
باستحالة التسلسل ههنا موافقا لقواعدهم واما المتكلمون المستدلون
بهذا البرهان على اثبات الواجب تعالى فليس عليهم ههنا بيان ذلك
اذ باجراء برهان التطبيق ونحوه في الصورتين المجتمعة والمتعاقبة
واثباتهم بطلان التسلسل مطلقا كما مر استراحوا عن مؤنة اثبات هذه
المقدمة فسواء كانت تلك العلل مجتمعة او متعاقبة يحصل مطلوبهم لكن
لما كان بعض من براهين ابطال التسلسل مختصا بابطال الامور المجتمعة
الوجود منه تصدى جمع منهم لاثبات تلك المقدمة حتى يتم لهم ابطال التسلسل
في هذا المقام بطرق شتى فقال الفخر الرازي في الاربعين واعلم انا قبل
الخوض في تقرير هذا المطلوب اي ابطال التسلسل الذي من مقدمات برهان
اثبات الواجب نفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان العلة المؤثرة لا بد وان تكون
موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول
المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ
يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضناه الاثر
كذلك هف انتهى ولا يخفى انه مغالطة لانه ان قصد بالمدعى ان لا بد من
وجود العلة حال حدوث المعلول بان يعني من الوجود الحدوث ليرجع الى

[illegible] قلت [illegible] وابطل [illegible] والعدد
انما جوزوه [illegible] وهنا [illegible]
دون الفلاسفة [illegible] المطلوب
[illegible] تطبيق العلل [illegible]
ان [illegible] البراهين [illegible]
وعدم [illegible]
الاجتماع وعدم [illegible]
[illegible] جواز التسلسل في
العلل التي عليه [illegible] جوزوه
[illegible] العلل [illegible]
[illegible] وجوب
[illegible] والاثر
منه

ردما ذهب اليه جمع من متأخري المتكلمين من امكان عدم مقارنة العلة
والمعلول في الزمان وجواز تسبق التاثير على الاثر بآن على ما ذكره المصنف
في تلخيص المحصل فذلك لا ينفع في المقام لجواز ان العلة كانت موجودة حال
حدوث المعلول ثم انعدمت وبقي المعلول ثم احدث ذلك المعلول في زمان
بقائه معلولا ثم انعدم وبقي المعلول الثاني وهكذا فلا يجتمع وجود اجزاء السلسلة
في زمان مع ان البراهين التي مهدت تلك المقدمة لها مبنية على ذلك الاجتماع
كيف لا وقد صرح به حيث قال بعد تمهيد المقدمة لو تسلسلت الاسباب
والمسببات الى غير نهاية لكانت باسرها موجودة في الحال بناء على المقدمة
التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا انتهى وان قصد بالمقدمة
ان لا بد من وجود العلة ما دام المعلول موجودا ليرجع الى مسئلة احتياج
المعلول في بقائه الى وجود المؤثر واعم منها فحينئذ ان اراد بالحصول
الذي ذكره في الدليل ما يشمل البقاء فلا نسلم ان يستلزم بقاء المعلول
حال عدم العلة ان يكون لا لاجل وجودها وما الدليل على ان كون شيء
لاجل شيء يقتضي ان لا يجتمع مع عدمه اللاحق وهل هو الا في مرتبة المدعى
ولو سلمنا ذلك الاستلزام فلا نسلم ان يلزم منه خلاف الفرض فلا
ان يكون عينه وان فرض الشيء علة مؤثرة لشيء وكون بقاء المعلول لا لاجل
وجود العلة حتى يكون كونه لا لاجل وجودها خلفا او مستلزما له
وان اراد بالحصول الحدوث او ما يؤول اليه فلا نسلم انه لو لم تكن العلة موجودة
حال وجود المعلول بمعنى ما دام وجوده لكانت غير موجودة عند حدوثه لا

في

فرع لان يكون وجود العلة عند حدوث المعلول مستلزما لوجودها
في جميع ازمنة وجوده والملازمة ممنوعة ثم ان شارح المواقف تبعا
لما تقدم ان بالغ في تحرير هذا الدليل لتلك المقدمة ولكن بعد الاطلاع
على ما ذكرنا قلما ينفع الذهن عما فيه فلا نطول الكلام بايراده هذا ولكن
قد ذكرنا ان المتكلمين لما تيسر لهم بمعونة التطبيق وامثاله ابطال التسلسل
مطلقا لا يضرهم في هذا المقام عدم اتمام هذه المقدمة وانما اتمامها على
على الفلاسفة الذين لا يعترفون ببطلان التسلسل في الامور المتعاقبة
حفظا لما اسسوه من القول بقدم العالم ووجود الحوادث الغير المتناهية
المتعاقبة ولعلهم اعتمدوا في ذلك على ما ذهب اليه جمع من متأخري
المتكلمين من احتياج المعلول في زمان بقائه الى وجود المؤثر زعما منهم ان
ما ذكروه لاثباته حجة وافية في المقصود ولكن ليس الحال كما زعموا
اذ غاية ما تيسر لهم هناك ما بذل فيه شارح المواقف مجهوده في مباحث
الممكن لذاته بقوله وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان في
كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته
الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في
الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه
امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اتصافه بالوجود في الزمان الاول
استحال اتصافه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في
زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة

مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه
ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي
يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك
الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام الصفة
بدلان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج
انتهى ولا يخفى ان مقتضى هذا التحقيق هو ان الممكن ليس بقاؤه مستندا
الى ذاته من حيث هي بل هو كاصل وجوده في زمان حدوثه مستند الى ذاته
المؤثر فلو لم تناقش فيه بما سنذكره عند قول المحشي مبنية على مقدمة بديهية
من احتمال امتناع العدم اللاحق على ذوات بعض الممكنات من حيث هي ذاته
يذهب عليك انه لا مانع من ان نلتزم استناده البقاء ايضا الى المؤثر
بدون ان يلزم من ذلك وجود المؤثر حال البقاء لاحتمال ان يكفي في استناد
الممكنات الزمانية الى فواعلها استنادها اليها في الاتصاف باصل الوجود
فايجادها وجعلها متصفة باصل الوجود يكون قائما مقام ابقاء الوجود
لها ايضا فيكون كافيا فيه ولا يحتاج الى تاثير او ضبط على حدة ويكون
البقاء واجبا بذلك الايجاد والاحداث ثابتا لها ما لم يتحقق علة لعدمها
فان قلت مبنى القول باحتياج الممكن في بقائه الى وجود المؤثر هو القول بان
علة احتياجه الى المؤثر هي الامكان فقط وهذا معنى اطبق عليه المحققون
بل ادعى اكثرهم فيه الضرورة وقول بعض المتكلمين ان علة الاحتياج فيه هي
الحدوث او الامكان معه او بشرطه اما محمول على تاويل في معنى العلة كما ظن

في الزمان

بشارح الصحائف او على تجوز في معنى الحدوث كما ذكره السيد الشريف في حواشي
شرح حكمة العين واما غير معقول لظهور تاخر مرتبة الحدوث عن مرتبة احتياج
الى المؤثر فكيف يتصور عليته لها وما يجري مجراها من الشطرية للعلة او الشرطية
لها فاذا لم يكن الحدوث معتبرا في العلية بل كان الامكان فقط علة للاحتياج
كما هو القول المنصور فلا يبقى شبهة في احتياج الممكن حال البقاء ايضا
الى وجود المؤثر لان الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهو متحقق
حال البقاء فيجب ان يكون معلوله وهو الاحتياج الى المؤثر متحققا ايضا
في تلك الحال اذ تحقق العلة يستلزم تحقق المعلول والمؤثر في البقاء يجب
ان يكون موجودا حال البقاء فانه ليس الا الوجود ولكن بالنسبة الى الزمان
الثاني وما بعده ووجوب وجود المؤثر في الوجود في حال الوجود ضروري
فثبت احتياج الممكن حال البقاء الى وجود المؤثر فيه وهو المطلوب قلنا
ان اريد باحتياج الممكن الى المؤثر الذي جعل الامكان علة له احتياجه اليه
لماهيته بمعنى عدم انفكاكه عن المؤثر وجودا وعدما فثبوت ذلك الاحتياج
للممكن باي علة فرضت ممنوع للعلم بان الماهية الممكنة قبل وجودها مستغنية
عن المؤثر اذ لا يتصور التاثير في الاعدام الازلية وما اشتهر بين المحصلين
من ان عدم الممكن ايضا معلل ومستند الى المؤثر هو عدم علة وجوده
ينبغي ان لا يحمل على حقيقة العلية والاستناد والتاثير بل حقه ان
يحمل على نوع من التوسع ولا يابى عن هذا الحمل كلام كثير من المحققين
صرح به بعض الفضلاء المتاخرين حيث قال بمعنى تاثير عدم العلة في عدم

المعلول عدم تاثير وجودها فی وجوده وقد اشار المصنف ایضا فی
قواعد العقاید الی هذا المعنی حیث قال والممکن لذاته یکون متساوی
النسبة الی طرفی وجوده وعدمه فان کان له موجد کان موجودا وان
لم یکن له موجد بقی علی حالة العدم فیکون عدم موجده کالعلة لعدمه انتهی
ولبعض الاعلام فی رسالته المعمولة لاثبات الباری تعالی وصفاته الحسنی کلام
فی بیان عدم وقوع الترتب والتسلسل فی العدمات بحسب نفس الامر وبما
ینتفع به فیما نحن فیه قال ان الواقع هو ان لیس هناک شیء والعقل
فصل هذا اللیس الی عدم هذا وعدم ذلک تفصیلا شبیها بتفصیل
المتصل الواحد الی هذا الجزء وذلک الجزء وکما ان لیس فی المتصل الواحد
کثرة فی نفس الامر ویحصل الکثرة باعتبار العقل وتعمله کذلک لیس فی اللیس
المذکور کثرة فی نفس الامر ویحصل باعتبار العقل وتعمله وکما ان بعد حصول
الکثرة یکون بین الاجزاء تقدم وتاخر کذلک بعد حصول الکثرة یکون
بین الاجزاء تقدم وتاخر کذلک بعد حصول الکثرة یکون بین تلک الاعدام
تقدم وتاخر الا ان التقدم الذی بین الاجزاء المذکورة ربتی والتقدم
بین الاعدام هو بالعلیة وکما ان التسلسل فی الاجزاء المذکورة بمعنی عدم الانتهاء
الجزء لا یقدر العقل علی فرض جزء اخر فیه لا بمعنی ترتب امور غیر متناهیة
بالفعل کذلک التسلسل فی الاعدام المذکورة بمعنی عدم الانتهاء الی عدم لا
یقدر العقل علی اعتبار عدم اخر مقدم بالعلیة لا بمعنی ترتب امور غیر متناهیة
انتهی ومما یؤیده ما ذکرنا تقسیمهم العلل الی قسمین احدهما علة ماهیة

الشیء

هو السید صدر الدین محمد الشیرازی منه

الشیء وهی المادة والصورة وثانیهما علة وجود الشیء وهی الفاعل والغایة
اذ علی ذلک ینحصر التاثیر فی التاثیر فی الوجود اذ لا تاثیر الا بالفاعل وهو من علل
الوجود وان استبعد هذا التاویل بناء علی تصریح بعضهم بخلافه حتی
المصنف فی تلخیص المحصل فلا یضرنا اذ مع الاغماض عن بداهة المدعی
یمکننا الاستدلال علیه بوجه مفصل وذلک بعد تذکیر مقدمات
بعضها بدیهیة وبعضها اتفاقیة مبرهن علیها فی موضعها الاولی
ان العدم السابق علی وجود الحادث ازلی الثانیة ان المؤثر فی الازلی
یجب ان یکون بجمیع شرایط التاثیر ازلیا الثالثة ان کل معلول ازلی لازم
لعلته الازلیة یمتنع الانفکاک عنها الرابعة ان انتفاء العدم الازلی
السابق علی وجود الحادث بان یوجد ذلک الحادث ممکن واقع الخامسة
ان انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم السادسة ان انتفاء الازلی
بالذات محال السابعة ان وجود الممکن ولا سیما الحادث لا یکون الا
بعلة الثامنة ان الدور محال التاسعة ان استناد الوجود الی العدم محال
العاشرة ان وجود الامور المترتبة الغیر المتناهیة بالفعل محال اذا تمهد
تمهید هذه المقدمات نقول ان العدم السابق علی [illegible]
ازلیا بحکم المقدمة الاولی لو احتاج الی مؤثر بحسب نفس الامر لوجب ان
یکون المؤثر فیه ازلیا بالثانیة وکل ازلی مستند الی ازلی لازم له بالثالثة
فیکون العدم الازلی علی تقدیر استناده الی علة لازما لعلة ازلیة فاذا فرض
ان ینتفی ذلک العدم اللازم بان یوجد الحادث بحکم الرابعة یلزم انتفاء

المؤثر فيه الملزوم له بالخامسة فلا يجوز ان يكون المؤثر فيه واجبا بالذات
ولا ممكنا ازليا مستندا بالاخرة الى الواجب لذاته بالسادسة فيجب ان
يكون ذلك العدم مستندا الى ممكن غير منته الى واجب فحينئذ اما ان ينتهى
الى ممكن لا يستند الى شىء وهو على تقدير وجوده باطل بالسابعة وعلى تقدير
عدمه يستلزم المطلوب واما ان يدور او يتسلسل والاول باطل بالثامنة
وعلى الثانى لا يخلو من ان يكون تلك المؤثرات جميعها وجودات او جميعها عدمات
او بعضها وجودات وبعضها عدمات وكل منها يستلزم اجتماع وجود الامور
المترتبة الغير المتناهية اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه يلزم فى
ان وجود الحادث المفروض وجود علته ووجود علة علته وهكذا الى غير النهاية
بالسابعة مع التاسعة واما على الثالث فلان العدمات لا يجوز ان تجتمع
فى القطعة العليا والا ان يكون ملتقية مع الوجودات بالتاسعة فيجب
يجتمع فى القطعة السفلى فينتهى الى الوجودات المترتبة الغير المتناهية وهو
باطل بالعاشرة فظهر ان العدم السابق على وجود الممكن لا يحتاج الى مؤثر
اصلا فضلا عن احتياجه الى عدم اخر وهو فوق المطلوب ولا يذهب
علينا ان ذلك لا ينافى ما اعتبروه فى الممكن من تساوى طرفيه بالنسبة
الى ذاته فان عدم استناد عدمه الى الغير لا يقتضى استناده الى ذاته حتى
يخرجه عن التساوى لجواز ان لا يستند الى شىء اصلا ووجوب الاستناد
اما الى ذاته او الى غيره فى طرف الوجود من الممكن وفى طرف العدم اذا كان حادثا
مسلم واما اذا كان ازليا فممنوع وبذلك يندفع ما ذكره الشيخ فى المقا(لة)

الاولى

لانه معلول ازلى ولازم لعلته [illegible] بحكم الثالثة [illegible] الممكن [illegible] بالواجب [illegible] الى [illegible]

الاولى من الهيات الشفا بعد دعوى ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته
فوجوده وعدمه كلاهما بعلة بقوله ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد
تخصص بامر جائز غيره وكذلك فى العدم انتهى لانه ان اراد به وجوب احتياج وجود
الممكن وعدمه الحادثين الى مخصص فلا يجديه فى المقصود وان اراد
به ان ما لا يستند من الطرفين الى ذاته يحتاج وقوعه الى مخصص فممنوع
فى طرف العدم الازلى واذا عرفت توجه هذا المنع وانه لا يقدح فى
تساوى طرفى الممكن بالنسبة الى ذاته تيسر لك دفع اكثر الشبهات
عن هذا المقام على ان اعتبار التساوى فى الممكن موقوف على ابطال الاولوية
الذاتية فى كلا طرفيه كما صرحوا به وذلك لان الممكن الخارج من التقسيم هو ما لا
يقتضى وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وهذا المعنى لا يابى عن ان يجتمع مع كون احد
الطرفين اولى بالنسبة الى ذاته اذا لم يصل الى حد الوجوب الا ان يقوم دليل
على بطلانها والحق ان ما استدلوا به عليه لا يتم فى ابطال اولوية العدم ولكن
الكلام فيه ههنا خروج عن المرام وتطويل بما لا يحتاج اليه المقام فلنرجع الى ما
كنا فيه واذ قد ذكرنا حقيقة احد احتمالى معنى احتياج الممكن الى المؤثر وقلنا ان
اريد به احتياجه اليه لمهيته حتى يلزم احتياجه حال البقاء ايضا فذلك ممنوع وبينا
سنده على ما كان حقه من التفصيل والتوضيح فنذكر الان حقيقة الاحتمال الاخر
منه فنقول وان اريد بذلك الاحتياج احتياجه الى المؤثر لوجوده فذلك مع كون
الامكان علة له مسلم ولكن لا ينافى جواز عدم وجود المؤثر حال البقاء لان
غاية ما يلزم من كونه معلولا للامكان عدم انفكاكه عن ماهية الممكن كالا[شتراك]

[illegible]

الامكان عنها وعدم انفكاك ذلك الاحتياج عنها لا يقتضي ثبوت المحتاج
اليه لها دائما بل مقتضاه ثبوته لها حين الوجود بقدر الكفاية للوجود
والحاصل ان مرجع احتياج الممكن لوجوده الى المؤثر احتياج وجوده اليه وعدم
انفكاكه عن الوجود فكذلك عما يحتاج اليه الوجود اعنى المؤثر ايضا فلم لم
كون الامكان علة لاحتياج الممكن الى المؤثر دوام ثبوت المؤثر حتى يلزم وجود
المؤثر حال البقاء ايضا فان قلت اذا اعترفتم باحتياج وجود الممكن الى وجود
المؤثر وقد مر ان البقاء ايضا ليس الا الوجود ولكن بالاضافة الى الزمان
الثاني وما بعده وتغير الاضافات لا يخرجه عن كونه وجودا محتاجا الى وجود
المؤثر فيلزم احتياج البقاء ايضا ويحصل المقصود قلنا قد ذكرنا ان
مقتضى احتياج وجوده الى شيء ليس الا وجود المحتاج اليه بقدر الكفاية له
فيجوز ان يكفي للوجود المستمر وجود المؤثر فيه آن حدوثه كما مر فيكون ايجاده
اياه قائما مقام ابقائه اياه ايضا فلا يضره الانفكاك عنه حال البقاء
فان قلت فعلى هذا يلزم جواز ان لا يستند الممكن القديم الى مؤثر اصلا
اذ ليس له حال حدوث وقد جوزتم استغناء الممكنات عن المؤثر حال البقاء
فيلزم ان يكون غنيا واجبا بالذات هف قلنا مادة النقض يجب ان يكون
متحققة وامكان وجود قديم سوى الله تعالى ممنوع مع ان حاصل ما بينا
ليس الا ان الممكنات الحوادث يجوز ان يستغني باحداث الفاعل اياها
عن تاثيره وضبط عليحده متعلق بخصوص بقائها ولا ينافي ذلك احتياج
الممكن القديم لو امكن الى المؤثر في بقائه اذ لا يتعلق به احداث يستغني به

عن الا

عن الابقاء والتحقيق على ما يحكم به صحيح الوجدان وان لم يكن على سياق
البرهان ان الممكن مطلقا لا بد له من ربط واتصال بعلته فاذا كان ذلك
من الحقائق التي لا بد لوجودها في نفس الامر من امتداد يعبر عنه بالبقاء فربطه
بعلته يتصور من وجهين احدهما ان يكون مربوطا بها من جهة طول ذلك
الامتداد ويكون حينئذ اثر العلة بالذات هو الاحداث والاخراج من العدم
الى الوجود ولما كان المفروض انه ممتد الوجود بحسب حقيقته يكفي في بقائه حينئذ
هذا الربط من تلك الجهة فتاثير العلة فيه آني والمعلول زماني و تكون العلة
مؤثرة بعين ذلك التاثير الذي هو احداثه في بقائه ايضا بدون احتياج له في
البقاء الى وجود العلة لان الحاجة الى وجودها انما تكون لهذا التاثير بناء على
المعدوم لا يتصور ان يكون مؤثرا والمفروض انقطاع ذلك التاثير بعد ان
وهذا النوع من الربط لا يكون الا بين الحوادث وعللها الا ان الممكن القديم لو
كان فلا ينتهي امتداد وجوده بحسب الزمان الى حد يتحقق الاتصال بعلته
هناك وثانيهما ان يكون مربوطا بعلته من عرض الامتداد المفروض ويكون
اثر العلة حينئذ هو الادامة والابقاء فلا يتحقق حينئذ ايجاد واحداث واخراج
لانها انما يكون بالربط الاول فتاثير العلة على هذا التقدير زماني كمعلوله ممتد
بحسب امتداده ولا يتصور هذا القسم من الربط الا بين الممكن القديم وعلته
اذ الحادث لانتهاء امتداده المحتاج الى الاخراج من العدم يحتاج لا محالة الى
الربط الاول وبعد تحقق ذلك الربط يستغني به لكونه زمانيا واجب الامتداد
عن الربط الثاني فتاثير العلة في الحادث يكون عبارة عن الايجاد والاحداث و

القديم عن الادامة والابقاء فتبين من هذا التصوير ان الممكن الحادث لا يحتاج
في بقائه الى وجود مؤثره بل احتياجه انما هو في حدوثه والممكن القديم لو ثبت
وجوده يكون على عكس ذلك فتدبر فتلخص من مدارج الكلام ان الفلاسفة
القائلين بجواز تعاقب الحوادث الغير المتناهية لا يتيسر لهم اثبات الواجب تعالى
بهذا الطريق المحتاج الى ابطال التسلسل لجواز ان يكون تلك العلل المتسلسلة
متعاقبة في الوجود كما بينا ولا يستحيل عندهم الا في الامور المجتمعة في الوجود
وستبين عدم تمامية طرقهم الغير الماخوذة فيها بطلان التسلسل فيشكل
عليهم اثبات الواجب مطلقا واما المتكلمون القائلون باستحالة اللاتناهي
في الامور المجتمعة والمتعاقبة مطلقا فهذا الطريق لهم بريء عن شائبة
النقصان وبالله التوفيق وعليه التكلان قال الشارح استدل على
وجود الواجب الدليل قد يطلق ويراد به احد اقسام البرهان الاني و
هو الذي يستدل فيه بحال المعلول على علته وقد يطلق ويراد به الاعم منه
ومن سائر اقسام البرهان فيكون مخصوصا بالقطعيات وقد يطلق
ويراد به الاعم من البراهين وباقي انواع الاقيسة بل من الاستقراء والتمثيل
ايضا وبالجملة كل ما يكون طريقا الى مطلوب تصديقي سواء كان موصلا
الى القطع والظن وقد يطلق ويراد به الاعم منه ومما يكون طريقا الى المطالب
التصورية ايضا كانواع المعرفات فيحتمل ان يراد هنا المعنى الاول وذلك
اذا اعتقد كون المذكور هنا برهانا انيا من القسم المذكور واما اذا اعتقد
لميته او ابنته من غير ذلك القسم او احدهما لا على التعيين فيجب ان يكون المراد

احد

احد المعاني الاخر باعتبار تحققه في ضمن الفرد المعتقد او الواقع و
يجري هنا توهم كونه من غير اقسام البرهان حتى يحتمل ارادة احد المعاني
الاخر باعتباره كما لا يخفى ثم ما ينبغي ان يحقق في هذا المقام ان براهين
هذا المطلب الشريف هل هي لميات او انيات او بعضها لمي والبعض الاخر
اني فان قوما قد انكروا امكان الاستدلال اللمي على وجوده تعالى وجماعة اخرى
بان انهم قد استشكلوا الاستدلال عليه تعالى من طريق الان فتارة بالغوا
في تصحيح طريق اللم هنا حتى حسبوا ان البراهين المصوغة لهذا المطلب
بجميعها لميات وتارة ادعوا ان جميع البراهين على اي مطلب كان يكون
في الحقيقة لميا وان كان بظاهره يشبه الان وفريقا ثالثا زعموا ان مسلك
الالهيين هنا لمي ومسلك المتكلمين بل الطبيعيين ايضا اني ومن نظر
فيما قالوه لبيان ما ادعوه بعين الانصاف عرف ان احدا منهم لم يات
بشيء يمكن التعويل عليه وتحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة
لتصوير ماهية اللم والان وبيان بعض دقايقها المحتجبة عن اكثر الاذهان
ثم بيان الحق ودفع شبههم بحيث لا يبقى ريب في حقيقة الحال ويخلص
الناظر المنصف عن قيد القيل والقال المقدمة قال المنطقيون لا بد في
كل قياس حملي من مقدمتين مشتركتين في حد لان نسبة محمول المطلوب
الى موضوعه لما فرضت نظرية مجهولة لا بد من امر ثالث موجب للعلم
بتلك النسبة والا لكفى تصور الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون
نظرية هف ويسمى ذلك الحد اوسط وتنفرد احدى المقدمتين بحد هو

بحد هو موضوع المطلوب ويسمى
اصغر والمقدمة الاخرى
صح

محمول المطلوب ويسمى اكبر فكل قياس حملي يشتمل على ثلثة حدود الاصغر و
الاكبر والاوسط ثم ان الاوسط في القياس البرهاني وهو ما يكون مقدمتاه
يقينية وتركيبها معلوم الصحة لابد ان يفيد الحكم بثبوت الاكبر للاصغر و
هو ظاهر فيكون علة للحكم في الذهن فان كان مع ذلك علة لوجود الاكبر
للاصغر في الخارج سمي البرهان برهان لم وان لم يكن كذلك سمي برهان ان
والبرهان الاني ينقسم الى ما يكون الاوسط معلولا لوجود الاكبر للاصغر
وما يكون كلاهما معلولين لشيء آخر وما يكونان متضايفين والقسم
الاول من هذه الثلثة هو اعرف واشهر من بقية الاقسام واختص
باسم الدليل كما ان القسم الثالث منها غير معروف لقلة الفائدة او لانه غير
مفيد اصلا على ما صرح به في فصل البرهان من الشفا وكانه لذلك اقتصر
بعضهم في تقسيم الاني على القسمين الاولين هذا خلاصة كلامهم وههنا
فوائد عديدة اكثرها جديدة ينبغي ان يشار اليها في هذا المقام عسى ان ينتفع
بها في تبيين المرام الاولى ان البرهان على ما صرحوا به هو القياس المؤلف
من اليقينيات وهو اعم من ان يكون استثنائيا او اقترانيا حمليا او شرطيا
ولكن كلامهم في تقسيمه الى اللمي والاني حيث جعلوا مناط التقسيم حال الاوسط
بالنسبة الى الاكبر والاصغر يقتضي ان يكون منحصرا في الاقتراني الحملي لعدم
اصطلاحهم هذه الحدود في غيره من الاقيسة ففي ظاهر كلامهم تدافع
والمخلص اما التزام ان البرهان لا يكون الا من الاقتراني الحملي وان تعريف
البرهان على الوجه الاعم مسامحة واما الاعتراف بعموم البرهان والتزام ان

اللمي

اللمي والاني ليسا من اقسامه الاولية بل من اقسام احد انواعه اعني الاقتراني
الحملي فلا يكون البرهان منحصرا في اللمي والاني وان تقسيمه اولا اليهما على
سبيل الحصر مسامحة واما الاعتراف بانهما من اقسامه الاولية وان البرهان
منحصر فيهما والتزام ان ملاحظة حال حدود الحملي في التقسيم المذكور
مسامحة ولا يخفى على العارف بقواعدهم انه لا يناسب التزام شيء
من الشقوق الا الاخير وكان الباعث على تلك المسامحة كون الاقتراني
الحملي اعرف من سائر الاقسام وظهور امكان ارجاع غيره اليه
فكان غير الحملي بالفعل من البراهين حملي بالقوة مشتمل على تلك
الحدود وبهذا التاويل يمكن باعتبار حدوده في تقسيم مطلق
البرهان الثانية ان تحديد البرهان بما يكون مقدماته يقينية و
تركيبها معلوم الصحة مع جعلهم اياه مقسما للمي والاني صريح في وجوب
افادة كل منهما العلم اليقيني لان النتيجة لازمة فاذا صح الملزوم يقينا
يجب ان يصح اللازم ايضا يقينا لعدم جواز انفكاك الملزوم عنه
فمن توهم عدم افادة الاني العلم اليقيني يلزمه اما القدح في تحديد
البرهان او في كونه مقسما للمي والاني او في كون النتيجة لازمة او في عدم
انفكاك الملزوم عن اللازم وبطلان كل منها معلوم بالتامل فتحقق
انهما يشتركان في افادة العلم اليقيني بالمطلوب وليعلم ايضا انه
لا فرق بينهما في كيفية اصل العلم الحاصل منهما لعدم التشكيك فيه
على ما بين في موضعه وانه لا فرق بينهما في متعلق التصديق اذ التصديق

المستنتج من بينهما كان يكون متعلقا بحقيقة النسبة الخبرية المطلوبة
لا محالة وهو ظاهر بادنى تامل وانما الفرق بينهما فى ان تحقق النسبة
المصدق بها فى البرهان اللمى انما يعلم من جهة العلم بما يوجبها فى نفس
الامر من لمها وسببها بخلاف البرهان الانى فان تحقق النسبة المذكورة
فيه انما يعلم من غير الجهة المذكورة فلا يعلم معها لمه وسببه بل المعلوم انيته
ووجوده فقط فلا تفاوت فى العلم الحاصل بالبرهان اصلا الا من
جهة طريق الحصول نعم فى العلوم التصورية تفاوت اخر هو باعتبار المتعلق
فان العلم الحاصل من جهة الحد يكون متعلقا بحقيقة الشىء والحاصل من
جهة الرسم بخواصه ولوازمه وسيأتى لذلك زيادة توضيح الثالثة
ان ما يثبت بالبرهان مطلقا يكون لا محالة مفاد القضية المستنتجة
من مقدماته اعنى الحكم المطلوب وحاصله اما ثبوت شىء لشىء او نفيه
عنه فلا يثبت البرهان الا ثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه وقد
يقال لهذا الثبوت والنفى الوجود والعدم الرابطيان واما ثبوت
الاكبر او نفيه فى نفسه فلا يكون مفادا للقضية المذكورة ولا
يستنتج من البرهان وسنذكر طريق حصول العلم به الرابعة
ان العلية والمعلولية المعتبرتين ههنا ليستا علية اصلية خارجية ولا
معلولية كذلك كما يتوهم من لفظ الخارج فى عباراتهم ههنا بل المراد
منهما العلية والمعلولية بحسب نفس الامر وهو اعم من الخارج وحاصله
ان ثبوت الحكم مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر ان كان متاخرا عن ثبوت

الاوسط

الاوسط للاصغر بالذات فالبرهان لمى والا فانى وذلك لان العلية و
المعلولية الخارجيتين لا تتصوران بين تلك الامور النسبية التى لا تحقق
لها فى الخارج وكان وقوع لفظ الخارج بدل نفس الامر فى عبارات
اكثرهم مبنى على ما صرح به شارح المطالع فى تحقيق المحصورات من
ان قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين نفس الامر والخارج ولدفع ذلك
الاشتباه ابدله بعض المتاخرين بلفظ الواقع فتدبر الخامسة
ان العلية والمعلولية المذكورتين ليستا معتبرتين بين ذوات تلك
الحدود بل بين اوصافها العنوانية باعتبار ثبوتها لتلك الذوات
او نفيها عنها فقولهم اذا كان الاوسط علة للحكم فالبرهان لمى و
الا فانى فيه نوع مسامحة واعتماد على الظهور ومعناه ان وصف العنوان
باعتبار ثبوته للاصغر او نفيه عنه اذا كان علة لثبوت وصف الاكبر
للاصغر او نفيه عنه فلمى والا فانى مثاله اذا قيل ان قولنا زيد متعفن
الاخلاط محموم برهان لمى اريد به ان ثبوت محموم لزيد وهو الحكم المطلوب
متاخر بالذات بحسب نفس الامر عن ثبوت الاوسط اعنى متعفن
الاخلاط له بمعنى ان ما لم يثبت لزيد صفة تعفن الاخلاط فى
الواقع لم يثبت له صفة الحمى وقس عليه الانى السادسة ان المراد
بالعلة ههنا يجب ان يكون ما يتوقف عليه الشىء مطلقا لا العلة التامة
ولا خصوص احدى العلل الاربع وحدها او مع غيرها وذلك
لان الاستدلال من المعلول على اى جزء من علته التامة برهان انى بلا

شیئیة وکذلک الاستدلال من الجزء الاخیر للعلة التامة او مما یستلزم
الجزء الاخیر لها علی المعلول برهان لمی البتة مع ان شیئا من هذه الاجزاء
لیس علة تامة ولا یجب ان یکون علة مخصوصة کما لا یخفی السابعة
ان العلیة والمعلولیة المذکورتین یجب ان یعتبر فیهما نوع من التوسع
وذلک لما عرفت فی الحاشیة السابقة ان لا علیة ولا معلولیة حقیقة بین العدمیات
مع ان کثیرا من البراهین یستدل فیه من عدم شیء علی عدم شیء آخر
وقد صرح المصنف فی الامور العامة من الکتاب بان الاستدلال بعدم المعلول
علی عدم العلة برهان انی وبالعکس لمی وبعد تمهید هذه المقدمة نقول
اعلم ان جمیع البراهین المشهورة فی هذا المطلب العالی سواء کان الوسط
فیها هو الموجود کما هو مسلک الالهیین او المتحرک کما هو سبیل الطبیعیین
او الحادث او الممکن بشرط الحدوث کما هو منهج المتکلمین لا یدل الا علی وجود
موجود واجب بالذات او محدث صانع للعالم ولا یدل علی وجود اصل لشیء منهما
لما عرفت فی الفوائد من ان الثابت بالبرهان لا یکون الا الوجودات الرابطیة
واما الوجود الاصیل له فانه یعلم خارجا عن کونه نتیجة البرهان کما ستعلم
فتلک الاوساط باعتبار النسبة التی بینها وبین الاصغر ان کانت علة لهذه
الوجودات الرابطیة فی الواقع کما یکون علة لها فی الذهن تکون البراهین لمیة
والا فتکون انیة والتحقیق ان شیئا من تلک الاوساط باعتبار ثبوتها
لموضوعاتها لیست علة لهذه الاحکام اذ لا تقدم ذاتا لکون الممکن موجودا
او متحرکا علی کونه ذا موجد او ذا محرک وکذا لا تقدم لکون العالم حادثا

علی کونه

علی کونه ذا محدث فلا ینعقد البرهان اللمی فی شیء من الطرق بل الامر بالعکس
فیکون البراهین کلها انیة من القسم المشهور منه الذی اختص باسم الدلیل
وما فی الشفاء من مثال المؤلف من الهیولی والصورة وذی المؤلف من ان
المؤلف علة لوجود ذی المؤلف للجسم وان کان جزءا من ذی المؤلف وهو
المؤلف علة للمؤلف فیکون الیقین حاصلا من جهة العلة انتهی لا یجری فی
تلک البراهین اذ بناء صحة ما ذکره فی هذا المثال کما ذکره المحقق الدوانی
فی قدیمه علی الشرح علی ان المراد بالمؤلف کونه ذا اجزاء وبذی المؤلف
المحتاج الی المؤلف ولا شک ان علة الاحتیاج الی المؤلف کونه ذا اجزاء
ولا یمکن فیما نحن فیه التزام تقدم ثبوت الوجود مثلا لموضوعه
علی احتیاج موضوعه الی موجد لیکون علة له فانه ظاهر البطلان
وکذا القول فی الحرکة اذ علی تقدیر ثبوت الوجود او الحرکة لشیء لا یبقی له
احتیاج الی الموجد والمحرک لافاضتهما الوجود والحرکة لان المفروض انهما
حاصلان قبل وقس علیهما القول فی الحدوث والامکان بشرط الحدوث
بل انهما اظهر بطلانا قال الفخر الرازی فی الاربعین فی ابطال کون الحدوث داخلا
فی علة احتیاج الممکن الی المؤثر کما ذهب الیه جمع من المتکلمین ان الحدوث
عبارة عن کون الشیء مسبوقا بالعدم ومسبوقیة الوجود بالعدم صفة
للوجود الذی هو متاخر عن تاثیر القادر فیه الذی هو متاخر عن احتیاجه
الی القادر الذی هو متاخر عن علة تلک الحاجة وعن جزء تلک العلة وعن
شرط تلک العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا [illegible] العلة او شرطا

لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال انتهى ولا يثبت في
تماميته هذا الدليل ودلالته على اصل المطلوب وقد ارتضاه المصنف في تلخيص
المحصل ولا يضره امكان المنع والمناقشة في بعض المراتب وما اورد عليه صاحب
المواقف في اثبات الممكن لذاته من انه مغالطة لانهم لم يريدوا الا ان حكم
العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة
ليوجد فيوجد الحاجة انتهى مع انه لا ينافي المقصود من حيث انه يبطل
كون الحدوث دخيلا في العلية ومقدما على حاجة الممكن الى المؤثر في
نفس الامر سواء كان مذهبهم ذلك او معنى اخر مدفوع بما حققه السيد
الشريف في شرحه فارجع ان اردت اليه فظهر مما قررناه ان المسالك
المشهورة في ذلك المقصد الاعلى وان كانت من حيث انها براهين
لاثباته تعالى لا يأبى عن كونها لمية لكن لا يتصور في شيء منها باعتبار
اوساطها المخصوصة المعتبرة فيها الا القسم الاول من الانيات
فاندفع توهم الفرق الثلث جميعا على الجملة ولكن اردنا ان نزيد عليه حسب
ما وعدنا دفع شبه كل واحد عن هذا المقام على التفصيل فنقول
اما الفريق الاول فالباعث لهم في انكارهم امكان طريق اللم في اثباته
تعالى كما ذكره بعض الفضلاء المتاخرين هو ان الواجب تعالى علة لكل
شيء بواسطة او بدونها فباي شيء يستدل به عليه فهو من المعلول
على العلة فيكون انيا فلا يتصور اللمي اصلا والجواب عنه ما عرفت
غير مرة ان الثابت بالبرهان مطلقا ليس الا الوجود الرابطي

فما هو

فما هو علة لكل شيء وجوده الاصيل تعالى شانه لا وجوده الرابطي فيجوز ان يكون
ذلك الوجود له معلولا لبعض الاشياء مع كون وجوده الاصيل علة لجميع و
ما مر نقله من الشفا في المؤلف وذي المؤلف مبني على ذلك وكذا ما في الاشارات
ايضا من انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا
او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر انتهى تصريح بما ذكرنا فيمكن
في تلك البراهين من حيث انها براهين لاثباته تعالى كونها على طريقة
اللم وان كانت من حيث خصوص موادها ليست الا انية كما عرفت
واما الفريق الثاني فالباعث لمبالغتهم في تصحيح طريق اللم ههنا كانه
ما تخيلوه من مزية هذا الطريق وفضله على طريق الان وذلك يتصور
من جهتين الاولى هي المقدمة التي اشتهرت بينهم وذكرها الشيخ في
موضع من الشفا بقوله ان برهان الان يعطي في بعض مواضع يقينا
دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
انتهى وفي موضع اخر منه بقوله ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن
الا بسببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس
بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر لكنه بين الوجود للاصغر
ثم الاكبر بين الوجود للاوسط كذلك للاصغر لكنه بين الوجود
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني

ويكون ان ليس برهانا لم انتهى وبنى عليها المصنف في شرح الاشارات
ترجيح طريقة الالهيين على غيرها فقال وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين
اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها انتهى وقد سلم هذه المقدمة
جمع كثير فاثبتوا بها شرفا ووثاقة للبرهان اللمي فرووا اثباته
تعالى بتلك الطريقة اشرف واوثق والثانية هي ما اشتهرت بينهم
ايضا من ان العلم بالعلة يوجب علما تاما بالمعلول بخلاف العكس
فانه لا يوجب الا علما ناقصا بالعلة فلم يرضوا من انفسهم ان يستدلوا
عليه تعالى بطريق الان المورث للعلم الناقص فارادوا تصحيح طريق اللم
ههنا طمعا في العلم التام ثم انهم بعد زعمهم ثبوت المزية لطريق اللم بما
ذكرنا كانهم حسبوا ان حكم البراهين المصوغة لهذا المطلب بجميعها حكم
برهان المولف وذي المولف من حيث انها وان كانت بظاهرها تشبه الان
ولكن عند دقيق النظر لا يكون الا لميا فحكموا بان الجميع في الحقيقة لميات
ولا يخفى ما فيه من وجوه اما اولا فلانه ان اريد بالمقدمة الاولى ان
طريق مطلق العلم بشيء من ذوي الاسباب الا من جهة سببه من حيث
انها ممكنة وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع
الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه يحكم بوجوده
حكما قطعيا فيتوجه عليه كما قيل انه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او

الهام

الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي
العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا نحن نعلم يقينا من وجود معلوله
وجود علة له كما هو شان البرهان الاني وان كان اسباب العلم ايضا
بسببه في نفس الامر فلم ينحصر طريق العلم بذي السبب في جهة العلم بالسبب
وان اريد بتلك المقدمة ان هناك علما مخصوصا لا يمكن تحصيل
مثله بالنسبة الى ذي السبب الا من جهة العلم بسببه كما يظهر مما
اجيب به اعتراض القائل وهو ان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا
متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا
لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال
بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم
بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني
فانه لا يفيد علما بعلة معينة فيتوجه عليه بعد تسليم ان مثل
هذا العلم لا يكتسب الا من جهة السبب ان تخصيص ذي السبب به
حينئذ لغو اذ ذلك العلم المخصوص على ما صرحوا به اذا لم يمكن الا من
جهة السبب فما لا سبب له لا يمكن ان يعلم كذلك اصلا فكيف يفرق
بينهما ويحكم بان البرهان الاني يعطي فيما لا سبب له علما يقينيا
واما فيما له سبب فلا يحصل العلم اليقيني به الا من جهة سببه وبعبارة
اخرى ان المراد بالعلم اليقيني ههنا اذا كان علما متعلقا بخصوص ذات

الشئ والمفروض ان العلم الكذائى لا يحصل بشئ الا من جهة سببية فيجب ان لا
يحصل ذلك الغير فى السبب اصلا فيكون الحكم بحصوله من طريق الان
باطلا واما ثانيا فلانه على تقدير صحة المقدمة الثانية لا شك انها انما
يصح فى التصورات ذكما قال الاستاد انه لا يتصور التفاوت بالكمال والنقصان فى
العلوم التصديقية التى تحصل من البرهان من حيث انها حاصلة منه لان حقيقة
البرهان هى ما يفيد باعتبار العلم الذى هو متعلق بالنسبة الخبرية التى هى
مقدماته العلم بالنسبة الخبرية المطلوبة ففى مطلوب واحد تصديق بان العالم
حادث مثلا سوا اكتسب من جهة علته او من جهة معلوله يكون متعلق العلم
ثبوت الحدوث للعالم ولا فرق فى ان يتصور الحدوث او العالم بالكنه او بالوجه
فان قلت لعل النسبة تختلف باختلاف تصور الاطراف بالكنه او بالوجه قلت
على هذا التقدير ايضا ليس التفاوت فيه من حيث انه مستنتج من البرهان
بل من حيث انه ماخوذ فى برهانه شئ من التصورات التى هى بالنسبة الى
التصور المعتبر فى المطلوب حد او رسم فبالحقيقة يكون التفاوت فى العلم
التصورى ومن جهة العلم التصورى ثم بواسطته واعتباره يحصل
فى العلم التصديقى ايضا تفاوت ما ولكن لا يجدى ذلك التفاوت فى
المقصود لانه ليس من حيث انه حاصل من البرهان والكلام فيه اللهم
الا ان يقال ليس مقصودهم ان العلم الحاصل منه بالمطلوب من حيث انه
حاصل منه يكون اتم مما حصل به من الانى بل المقصود ان اللمى لا ينفك
عن تصور موجب لتصور ما يعتبر تصوره فى المطلوب على وجه الكمال بخلاف

الانى

الانى وهذا القدر يكفى لثبوت المزية فتامل وايضا صحة المقدمة الثانية
انما يتصور اذا كانت العلة تامة ويكون العلم بها على الوجه التام اى بكنهها
وحقيقتها المخصوصة المعينة وبها مع جميع لوازمها وملزوماتها
وعوارضها ومعروضاتها وما لها فى نفسها وما لها بالقياس الى
الغير وبذلك فسره المصنف فى شرح رسالة العلم والشارح ايضا
عند قول المصنف فى مبحث العلم من الكتاب وتعلقه بالعلة على التمام
يستلزم تعلقه بمعلولها كذلك ولا عكس ولا ريب فى ان العلم
بهذا الوجه بالعلة اذا امكن فلم يعتبر فى البراهين اللمية بل لا
يشترط فيها ان يكون العلة تامة كما بيناه فى الفوائد على ان التحقيق
ان غاية ما يمكننا تحصيل العلم به من اى شئ كان بعض الخواص و
اللوازم وذلك ظاهر بالوجدان لا يحتاج الى دليل وبيان ولقد
نادى بذلك الفارابى فى تعليقاته فقال الوقوف على حقايق الاشياء
ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم
والاعراض ثم قال ولذلك يقع الخلاف فى مهيات الاشياء لان كل
واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم انتهى
وقد بالغ فيه الشيخ ايضا فى اوايل رسالة الحدود فقال فانظر من
اين للبشر ان يحضره فى التحديد اتقاء ان ياخذ لازما مما لا يفارق
ولا يجوز وضعه فى التوهم مكان الذاتى ومن اين له ان ياخذ الجنس الاقرب
فى كل موضع ولا يغفل فياخذ الابعد على انه الاقرب فان التركيب لا يدل

عليه والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شيء واصطياد هذا بالبرهان
عسر ثم لنضع انه قد حصل جميع ما حصله ذاتيا الجنس فيه من اللوازم
الغير الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين الجنس ان حصل
جميع الفصول المقومة للحدود حتى كانت مساوية وان لا يغفله حصول
التميز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجد في كل واحد وجد الطالب
انتهى ثم بسط الكلام فيه على وجه لا يبقى للناظر فيه مرية في المقصود
مع انه لظهوره يكاد يستغني عنه فاتضح ان من زعم امكان تحصيل
العلم بالحقائق بل وقوعه حتى بحقيقة الله تعالى وتقدس كما نقل
صاحب المواقف عن كثير من المتكلمين ينبغي ان لا يلتفت اليه فضلا
عمن يطمع في العلم التام بها اذ لا شك في انه لم يتيسر ذلك لاحد من
الانبياء والمقربين ولقد قال افضلهم عليه افضل الصلوات ما عرفناك
حق معرفتك هذا واما ثالثا فلانه على تقدير تسليم ثبوت المزية
لطريق اللم بالمقدمتين المذكورتين او امثالهما لا بد من ان يجري
في جميع براهينه تعالى نحو ما ذكره الشيخ في مثال المولف وذي المولف
حتى يثبت كونها في الحقيقة لمية كما هو المدعى وقد بينا انه لا يجري
في شيء منها فقد ذكرتم على تقدير جريانه لا اختصاص له ببراهينه تعالى
بل يجري في جميع البراهين على اي مطلوب كان فيلزم ان لا يكون
برهان على شيء الا وان يكون لميا كما توهم بعضهم وتوضيحه ان
ما ذكره الشيخ في المثال المذكور مع ما فرع عليه بقوله فقد بان ان الحد

الاكبر

الاكبر في الشيء المشتق لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون
فيه جزء هو علة للاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل انتهى فان الظاهر
منه عدم جواز معلولية الاوسط في اي برهان كان وقد اطلق القول بمثل
ذلك في موضع اخر فقال ان ما لا سبب له نسبة محموله الى موضوعه فاما ان
يكون بينا في نفسه واما ان لا يتبين البتة بوجه قياسي انتهى فان الظاهر
منه ايضا ان البرهان منحصر في اللمي على خلاف ما دلت عليه عبارته السابقة
ولذلك اعترض عليه المحقق الدواني في قديمته على الشرح بان هذا بظاهره
يناقض ما ذكره في الفصل السابق من انعقاد البرهان الاني المفيد لليقين
فيما لا سبب له انتهى وكان الشارح اراد التوفيق بين تلك العبارات
بتاويل ما سبق منها وتقرير ان البرهان منحصر في اللمي على طبق ما توهم
بعضهم كما مر فقال في مباحث الامور العامة من الشرح لو اطلعوا على
الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول
على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد الغور
الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله انتهى وحاصله ان طريق الان
وان كان بظاهره استدلالا بالمعلول على العلة ولكنه لما لا يدل الا
على علة ما يرجع في الحقيقة الى اللم لان ثبوت علة ما للشيء يكون في الحقيقة
معللا بمعلوله على ما يدل عليه مثال المولف وذي المولف ولا يخفى عليك
ان تذهل عن سخافته بعد ما مر من اطباقهم على انقسام البرهان بحسب
الواقع الى اللمي والاني وتصريحهم بان في بعض المواضع كما لا سبب له لا

بتصور اللمي لطريق الاكتساب فيه منحصر في الاني ومن ان ما ذكره في
مثال المولف وذي المولف لا يجري في شي من براهينه تعالى فضلا عن
جميع البراهين ونزيدك بيانا ههنا ان ثبوت علة ما لا يعلل بذات
المعلول بل بثبوت بعض عنواناتها الذي يمكن ان يجعل وسطا في
البرهان وقد مرت الاشارة اليه في الفوائد فكما ان من جملة عنوانات
المعلول ما يكون متقدما في ثبوته له على ثبوت علة ما كذلك من جملتها
ما يكون موخرا عنه كالامكان والوجود فان الاول ثابت لذات الممكن
قبل ثبوت علة ما لها بناء على انه علة لثبوت الاحتياج الى العلة في الواقع
بخلاف الثاني فانه لا يتصور ان يكون ثابتا لها قبل ثبوت العلة اذ
ثبوته لذلك الموضوع فرع ثبوت علته له كما مر فيكون متاخرا بالذات
عنه ومعلولا له فاذا جعلنا الوسط في البرهان بعض العنوانات
الذي من قبيل الاول كالمولف ونظائره يصير البرهان لميا واذا جعلنا
الوسط البعض الذي من قبيل الثاني كالحادث والمتحرك وشبههما
يصير البرهان انيا بلا شبهة فتدبروا اما الفريق الثالث فمعدوا ما
او فمنهم في اعتقادهم لمية طريقة الالهيين وانية غيرها توصيف
الشيخ في الاشارات الالهيين بالصديقين وطريقتهم في اثباته
تعالى وتوحيده وتنزيهه بانها اشرف واوثق ثم تعليل المصنف في
شرحه كونها اشرف واوثق بان اولى البراهين باعطاء اليقين هو
الاستدلال بالعلة على المعلول وشي من ذلك التوصيف والتعليل

تقدير

هذا
تقدير كونه حجة لا يدل على مقصودهم كما سنبينه عند قول المحشي و
حقيق بان يكون طريقة الصديقين انشاء الله تعالى ثم ان من جملة
الناصرين لهذه العقيدة هو المحقق الدواني صرح في رسالته الجديدة لاثبات
الواجب بلمية طريقة الالهيين وانية طريقة المتكلمين فذكر ما قدمنا من
شبهة الفريق الاول على وجوب بنية براهين اثبات الواجب كلها واجاب عنها
بتصحيح لمية طريقة الالهيين بقوله والاستدلال بحال مفهوم الموجود
على ان بعضه واجب على وجود ذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة
كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملة على فرد هو الواجب صفة من صفات
تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى لها معلولة لحال الاولى وان شئت قلت ليس الاستدلال على
وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما
ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المولف على وجود المؤلف فوجود الواجب في
نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء
في ذاته علة للشيء وفي وجوده عند اخر معلولا له كما حقق في موضعه انتهى
وفيه ما فيه لا لما اورد بعض المشاهير على قوله بل على انتسابه الى هذا المفهوم
وثبوته له من انه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود للواجب برهانا
لميا لكان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا فكان ثبوت الموجود للواجب لعلة
فلم يكن واجبا انتهى فانه ظاهر السقوط من جهة انه لم يرد بثبوته له
ثبوت مفهوم الموجود للواجب بل ثبوت الواجب لمفهوم الموجود ليكون

مشتملة ظ

ليكون غلطنا تفسيرا لانتسابه الى هذا المفهوم والمقصود منهما
وجوده الرابطى لبعض ما صدق عليه هذا المفهوم ينكشف عنه فاتحر كلامه
مع خاتمته وظاهر انه لا يلزم من معلوليته ان لا يكون تعالى واجبا لذاته
انما يلزم ذلك لو كان وجوده فى نفسه معلولا للشئ ولعمرى ان هذا
الايراد الى الاغماض اقرب منه الى الاشتباه فتدبر ولا تنزع مع قطع النظر عن
اضطراب كلامه كما لا يخفى ان اراد يكون طبيعة الموجود علة لاشتمالها
على الفرد الواجب اى المطلوب ان الطبيعة من حيث هى علة له ومتقدمة عليه
بالذات كما يشعر به قوله صفة من صفات تلك الطبيعة وهو يقتضى تلك
الطبيعة فسلم ولكن لا يجدى نفعا لان الاستدلال لم يقع بها من حيث
هى بل وقع بثبوتها وتحققها فى الخارج فى ضمن فرد ما فيجوز ان لا يكون
لتلك المرتبة لها تقدم على المطلوب فلا يكون الاستدلال بها عليه
لميا وان اراد انها باعتبار ذلك الثبوت والتحقق علة للمطلوب كما
يشعر به قوله فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال الاخرى المعلولة
للحال الاولى فممنوع هذا اذا كانت تلك الحال المستدل بها على ما يشعر به
سابق كلامه فى الرسالة حيث قال انما يتوقف هذا البرهان على وجود
موجود ما وهو بديهى لا يحتاج فى اثباته الى وجود الممكن انتهى ثبوت
تلك الطبيعة لفرد ما مطلقا ولكن التحقيق ان البرهان لا ينعقد
ما لم يلاحظ ثبوت تلك الطبيعة لفرد من افرادها الممكنة وذلك لعلمنا
بانحصار افرادها فى الواجب والممكن وبانه على تقدير ثبوتها للواجب لا

بنفسه

لا ينعقد برهان لانه عين المطلوب فانعقاد البرهان المنتج للمطلوب انما
هو على تقدير ثبوتها للممكن وظاهر ان ثبوتها للممكن متاخر عن
اشتمالها على الواجب بالذات ومعلول له فيصير البرهان
انيا من القسم المشهور منه وبما بينا يظهر لك حال قوله وانتسابه
الى هذا المفهوم معلول له اذ هو مع ما فيه من القصور اللفظى
كما سبق الاشارة اليه دعوى من غير دليل ولا يكفى فيه الجزئية
القائل بان الشئ قد يكون فى ذاته علة للشئ وفى وجوده عند اخر
معلولا له بل عند التفتيش عن الدليل ينقلب الامر بالعكس وفيما
قدمنا من الكلام على مثال المؤلف وذى المولف وعدم جريانه
فى امثال تلك المواد كفاية تردعنا عن زيادة التوضيح فقد ظهر ان الفرق
بين طريقى الالهيين والمتكلمين باللمية للاول والانية للثانى تحكم بل لو
قيل على عكسه لكان لربما كان انسب اذ كثير من المتكلمين حيث جعلوا
الوسط فى براهينهم هو الحدوث والامكان بشرط الحدوث
يمكنهم القول بلمية طريقتهم بناء على ما اعتقدوه من ان علة الحاجة
الى المؤثر هى الحدوث والامكان بشرط الحدوث وان كان معتقدهم
باطلا كما عرفت واما الالهيون حيث جعلوا الوسط فيها هو الوجود
فلا يمكنهم القول باللمية وذلك لانهم لا يعتقدون ان الوجود علة
للاحتياج بل انما ادعوا ان علة الاحتياج هى الامكان البحت نعم على
ذلك لو امكن جعل ثبوت هذا الامكان للممكن مع قطع النظر عن الحدوث

والوجود وسطا فی برهان لكان للعقول بلمیة هذا الطریق ایضا وجه
ولكن لیس هو من الطرق المتعارفة بل لا یمكن الاستدلال به من حیث
هو علی وجود مؤثر موجود فضلا عن الواجب اذ غایة ما یمكن ان یستدل
به انه لتساوی نسبته الی الوجود والعدم یكون محتاجا الی ما یخصصه
بالوجود فما لم یؤخذ معه الوجود والحدوث بوجه لا یدل علی وجود
مؤثر اصلا فتدبر وبذلك یندفع ما افتخر به المتفطن به بعض المشاهیر
فقال اما اثبات الواجب فظاهر النظر یقتضی ان یكون دلیله علی الطریقین انیا
والنظر الصائب یقتضی الی ان الذی لهم من الدعوی علی الطریقین یثبت
ببرهان لمی فان دعواهم ان الممكنات منتهیة الی الواجب او ان الممكن له موجد
واجب وان العالم له خالق وصانع لا مجرد ان الواجب موجود بل هو لازم تابع
دلیلهم وبین هذا وما قدمنا من الدعوی فرق انتهی ووجه الدفع بعد الاغماض
عن كونه مبتذلا وجدیرا بان یعد من السرقات الشعریة ان الممكن ما لم یؤخذ
معه الوجود والحدوث ولم یصدق بانه موجود او حادث او ما یؤول الیهما
لا یدل علی استناده الی مؤثر فضلا عن الدلالة علی انتهائه الی الواجب او ما
فی معناه كما عرفت فلا یمكن الاستدلال به علیه مطلقا وان اخذ معه شیء
مما ذكرنا فقیل مثلا الممكن لانه موجود او لانه حادث له موجد او محدث
فجعل الوسط حینئذ الموجود والحادث وبثبوت احدهما له استدل علی
ثبوت استناده الی الواجب وقد عرفت ان ثبوت استناده الی الواجب مقدم
بالذات علی ثبوت الوجود والحدوث له فی نفس الامر فلا یكون الا برهانا انیا

من القسم المشهور منه هذا ما تیسر لنا من تفصیل الكلام فی تنقیح المقام
ودفع شبه الاوهام وما بقی من الدقائق التی اردنا تقریبها الا دقیقة
اخری رعایة التقریب تحریرها هی ان مقتضی البرهان ههنا كما حقق هو العلم
بالوجود الرابطی له تعالی فمن این یحصل العلم بوجوده الاصیلی انا بعد عام
البرهان كما لا نشك فی حصول علمنا بوجوده الرابطی لا نشك فی
حصول علمنا بوجوده الاصیلی ایضا فقیل حصول هذا العلم بعد حقیقة
نتیجة البرهان یكون بطریق الاتفاق لحصول التصدیق بعد تصور
الطرفین انتهی وهو كما تری والصواب انه یحصل بانضمام مقتضی
البرهان الی مقدمة بدیهیة خفیة مركوزة فی العقول فیترتب منهما
فی الذهن ترتبا سریعا خفیا منتجا لهذا العلم من غیر شعور بكیفیة
ترتبها وانتاجها كانه من قضایا قیاساتها معها ویمكن ان یكون
المقدمة الخفیة ههنا ما ارتكز فی العقول من ان الامور العینیة
الممكن وجودها فی نفسها بالامكان العام اذا كانت معدومة
فی نفسها ~~بالامكان العام اذا~~ لا یمكن ان تكون موجودة لغیرها
فاذا ثبت بالبرهان وجودها لغیرها تفطن الذهن بمعاونة هذه
المقدمة بوجودها فی نفسها ایضا من غیر احتیاج الی تجشم ترتیب
واستنتاج فتامل قال المحشی لانا حصروا ونوقنا بالنسبة
الی طریقة المتكلمین فلانهم ادرجوا فی دلائلهم حدوث العالم لیثبتوا
بسبب ثبوت هذه الصفة للاثر الی صفة الصنع فی المؤثر لیكونوا مثبتین

صانعا كما هو مقتضى طريقتهم فاستعملوا الحدوث الذي هو الحركة العظمى بينهم
وبين خصومهم في مرتبة اثبات الذات الذي ينبغي ان يكون اوضح المسائل
فتفات عن طريقتهم حق الاختصار وهو ظاهر والوثوق ايضا لاختلاف
الاراء في مسئلة الحدوث وهو وان كان صحيحا لكن لا بد لاثباته
من مقدمات كثيرة مثبتة للمطلوب دافعة لشبهات الخصوم وهذه المقدمات
لتعسر احاطة النظر بها كما هو حقها توجب توحش العقل واختلال
الذهن فلا يحصل كمال الوثوق على ثبوت المطلوب فنهج الالهيين الذي
لم يتمسكوا فيه بالحدوث وامثاله من المقدمات المختلفة فيها يكون اخصر
واوثق بالنسبة الى طريقة المتكلمين التي تشبثوا فيها بتلك المقدمات
وفي شرح المواقف بعد بيان طريقة المتكلمين ثم ذكر مسلك الحكماء وفي
هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان حدوث
العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت هنا
كما ترى انتهى واما بالنسبة الى طريقة الطبيعيين فلانهم كما تقرر في موضعه يبحثون
عن احوال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع صناعتهم من حيث انه يستعد للحركة
والسكون فمقاصدهم مقصورة على بيان عوارضه الذاتية ولكن ارادوا
عدم خلو فنهم عن هذه المسئلة الشريفة تيمنا وتبركا فجعلوا البحث عن الحركة
التي هي من عوارض الجسم تقريبا لاثبات ذلك المرام فذكروا هذه المسئلة
في صناعتهم على سبيل التقريب لا على انه اثبات حال من احوال الجسم حتى يكون
من جملة مقاصدهم كما يتكلف فانه بعيد جدا كما لا يخفى فلما قصدوا

من غير

من غير سبيله عجزوا واتوا فيه بمقدمات اكثرها محل المنع اذ المنقول عنهم في
اثبات ذلك المطلب منهجان اما خلاصة منهجهم الاول فهي ان كل متحرك
سواء كانت الحركة في ذاته كالممكنات المنتقلة من الليس الى الايس او كانت
في صفاته كالمتحركات في المقولات يحتاج الى محرك وهو ايضا ان كان
متحركا بوجه يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى ان ينتهي الى محرك لا حركة فيه لا في ذاته
ولا في صفاته لئلا يلزم الدور او التسلسل وما هذا شانه هو واجب الوجود
ولا يخفى انهم ان ارادوا بالانتقال من الليس الى الايس الانتقال من العدم الممتد
الى الوجود اي الحدوث الزماني فيرد عليهم اولا ان ذلك الانتقال ليس
بحركة حقيقة كيف ولا يتصور فيه التدريج المعتبر في حقيقة الحركة ولو
سموا ذلك الانتقال مع كونه دفعيا حركة فلا مشاحة ولكن هو بعينه
الحدوث الذي اعتبره المتكلمون في طريقتهم فيرجع في الحقيقة اليها وثانيا ان
قولهم وما هذا شانه يكون واجب الوجود بالذات ممنوع حينئذ لجواز
ان يكون ذلك المحرك الذي لا يكون الحركة في ذاته ولا في صفاته قديما آخر
كالعقل مثلا اذ ليس له على مذهبهم ذلك الانتقال الذي سموه الحركة
في الذات ولا الحركة في احدى المقولات التي سموها الحركة في الصفات و
ان ارادوا بالانتقال من الليس الى الايس ما سموه الحدوث الدهري وحاصله
الانتقال من العدم الصرف الى الوجود او ما سموه الحدوث الذاتي وحاصله الانتقال
من عدم اقتضاء الوجود الثابت للممكن بالذات الى اقتضاء الوجود الثابت له
بالغير انتقالا لا ذاتيا لتقدم ما بالذات على ما بالغير بالذات فيرد عليهم بعد

منع هذا التقدم حتى يكون انتقالا لاثم منع كون شيء من هذه الانتقالات حركة
ان المتحرك والمحرك حينئذ يرجع الى معنى الموجد والموجد فقول الطريقة الالهيين
ولا غرو في امثال هذه المقامات بتغيير الالفاظ مع اتحاد المعنى فلم يثبت لهم طريقة
خاصة واما خلاصة منهجهم الثاني فهي ان حركة الافلاك ليس مستندة الى ذاتها
وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية
وليست غايتها السوافل ولا القوى الجسمانية فاذن غير جسمانية وان
كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هي واجبة وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن
منع اكثر مقدماتهما فلا وثوق بشيء من ذينك المنهجين لكون مقدماتهما
فاسدة او نظرية ولا انحصار في شيء منهما ايضا لاشتمالهما على ما زيد
من التطويل فيكون منهج الالهيين اخصر واوثق من طريقة الطبيعيين ايضا
قوله واشرف وذلك لانهم تمسكوا في منهجهم بالموجود وهو مشتمل بعمومه
على الواجب تعالى بخلاف الحادث والمتحرك فهو اشرف ولان شرافة كل شيء
في الحقيقة ترجع الى كماله من حيث هو وكمال البرهان من حيث هو كونه
مؤديا للاذعان بالنتيجة عند تمامه بدون احتياج مقدماته الى زيادة تصحيح وبيان
والموصوف به على وجه الكمال هو منهج الالهيين دون الطريقين الاخريين
كما تقدم فهو اشرفهما قوله ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه
اربعة مادة هذا الدليل بعد ادعاء الضرورة في مقدمات معدودة كوجود
الموجودات وانحصارها في الواجب والممكن ووجوب احتياج الممكن في وجوده
الى المؤثر ثم اخذ بطلان الدور والتسلسل هنا من المسلمات ترجع الى

متصلتين

متصلتين بكون الحملية التي جعلت مقدما لاحديهما نقيضا لما جعلت مقدما
للاخرى او مستلزمة لنقيضها صورتها مجملة قولنا ان كان الموجود واجبا
فهو المطلوب وان لم يكن واجبا او كان ممكنا يستلزم المطلوب او يستلزم
مفسدة كالخلف او كالدور او التسلسل وعلى التقديرين يثبت المطلوب وتفصيل
وجوه التقرير على وجه يظهر انحصارها في الاربعة المذكورة ويتبين الفرق بينها
ويتضح كيفية جواز حمل كلام المصنف على اثنين منها دون الباقيين يحتاج
الى تمهيد مقدمتين الاولى ان النظر في المتصلة الاولى اما ان يكون في فرد
معين يعني كون موضوع مقدمها موجودا غير قابل للشركة بحسب الواقع حتى يكون
الحملية المشتملة عليه قضية شخصية او ما في حكمها واما ان يكون النظر في فرد
غير معين ولكن من جملة افراد معينة كالواحد من العشرة مثلا واما ان يكون في
فرد ما على الانتشار المطلق يعني من بين جميع الموجودات حتى يكون الحملية
المشتملة عليه محصورة جزئية فعلى الاول ينبغي ان يكون الموضوع في مقدم
المتصلة الثانية ايضا ذلك الفرد المعين اذ يكفي في نقيض وجوب فرد معين
عدم وجوب ذلك الفرد بعينه وعلى الثاني يكون الموضوع في الثانية جميع
الافراد المعينة وعلى الثالث جميع الافراد مطلقا اذ نقيض وجوب فرد ما
من افراد معينة او مطلقا عدم وجوب جميع الافراد كذلك ففي المتصلتين
باعتبار موضوع مقدمها ثلثة احتمالات الثانية ان اثبات المطلوب على
تقدير وقوع مقدم المتصلة الاولى لا محالة يكون بانه عين المطلوب
لا غير وهو ظاهر ولكن على تقدير وقوع مقدم المتصلة الثانية لا يخلو حاله

عن طريقين احدهما ان نبين انه يستلزم المطلوب ليرجع الكلام الى تجويز
صحة كل من الشقين وثبوت المطلوب على تقدير كل منهما وثانيهما ان نبين
انه يستلزم مفسدة ليرجع الكلام الى بطلان هذا الشق وصحة الشق
الاول الذي هو عين المطلوب ولما كانت المفسدة ههنا تنحصر بالاستقراء
في شيئين في الخلف وفي الدور او التسلسل تنحصر طرق اثبات المطلوب على هذا
التقدير في ثلثة ايضا اما ببيان استلزامه المطلوب واما ببيان استلزامه
الخلف واما ببيان استلزامه الدور او التسلسل اذا تمهدت هاتان المقدمتان
فنقول اختلاف التقرير في هذا الدليل حينئذ لا يخلو بحسب النظر الاول
عن تسعة حاصل ضرب الاحتمالات الثلثة الاولى في الطرق الثلثة الاخيرة
لكن خمسة منها ساقطة غير صحيحة واربعة منها باقية صحيحة وتفصيل
الكلام فيها ان النظر في المتصلة الاولى اذا كان في فرد معين ولا محالة
في المتصلة الثانية ايضا كذلك بحكم المقدمة الاولى فلا يصح اثبات
المطلوب حينئذ بالطريقين الاخيرين اذ على تقدير وقوع مقدم المتصلة
الثانية اي عدم وجوب فرد معين لا يتصور مفسدة اصلا اذا كان
فرد معين جائزا يستحيل ان يستلزم محالا فيسقط الاحتمالان وبقي
احتمال واحد هو اثبات المطلوب على ذلك التقدير ببيان استلزامه المطلوب
وذلك البيان مفتقر لا محالة الى بيان احتياجه الى مؤثر وهكذا وترديد الكلام
بين الانتهاء الى المطلوب او الدور او التسلسل وبيان ان الدور والتسلسل
باطلان حتى يبقى الانتهاء الى المطلوب فتصير صورة التقرير هكذا لا شك

في وجود

في وجود موجود معين فان كان هذا المعين واجبا فهو المطلوب وان
كان هذا بعينه ممكنا احتاج الى مؤثر وهكذا فاما ان يستلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب والدور والتسلسل باطلان فينتهي الى الواجب وهو
المطلوب وهذا هو تقرير الشارح اذ من البين ان مرجع الضميرين اللذين
في المتصلة الثانية مع ما في المتصلة الاولى في كلامه واحد فلو كان منظوره
فردا غير معين لا تتقابل المتصلتان على ما عرفت في المقدمة الاولى فيكون نظره
فيهما الى فرد معين فيجب ان يثبت المطلوب بالطريق الاول لا غير فحينئذ اكتفاؤه
بالترديد بين الدور او التسلسل والانتهاء الى الواجب بدون ان يحكم صريحا
ببطلان الدور والتسلسل حتى يبقى المطلوب اعتماد على ظهور المراد ولا يبعد حمل
كلام المصنف عليه لجواز ان يحمل الموجود في كلامه على موجود معين وان يكون
بعض مقدماته تركيبا احتياج الممكن الى مؤثر والترديد بين الانتهاء الى
المطلوب والدور والتسلسل لظهورها مطويا فيه والاعتراض الذي
اوردوا على تقرير الشارح بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك
فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا انتهى يمكن دفعه بان مثل
هذا الترديد في الحجج المقصود بها اسكات الخصم مطلقا حتى عن ايراد احتمال
ظاهر البطلان غير قبيح بل معروف حسن ربما يدعى فيه نوع من البلاغة وبما
اجاب به الفاضل السماكي عن هذا الاعتراض بقوله اقول لكما انه لا شك
في وجود ممكن لا شك في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود قطعا وعليه
مدار جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة فلا قبح في الترديد

انتهى يحتمل معنيين الاول ان الترديد في موجود ما غير مشكوك فيه من جملته ما يحتمل ان يكون واجبا الموجد الممكن فباعتباره يحسن الترديد فلا قبح الثاني ان موجد الممكن من الموجودات الغير المشكوكة ويحتمل لان يكون واجبا فاذا فرض الترديد فيه فلا قبح ويتوجه على كل منهما سوى ما يرد على الاول خاصة من ان المنظور في هذا التقرير كما مر بيانه فرد معين لا فرد ما ان كل مطلوب يجب ان يكون في مرتبة دليله مشكوكا فيه وهو ظاهر فيجب ان يكون الواجب ههنا اى في مرتبة الاستدلال على وجوده مشكوكا في وجوده فما لا شك في وجوده يلزم ان لا يكون واجبا بعكس النقيض وما لا يكون واجبا يكون ممكنا بلا شبهة وهو عين ما ادعاه المعترض ويمكن الجواب بان المطلوب ههنا ليس الا ثبوت مفهوم الواجب لفرد من الموجود ولا يلزم من وجوب كونه مشكوكا فيه في مرتبة الاستدلال الا ان ما لا يشك فيه لا يكون ثبوت الواجب لفرد من الموجود ومن انتفاء كونه هذا الثبوت لا يجب ان يكون ثبوت مفهوم الممكن لذلك الفرد حتى يلزم ما ادعاه المعترض لاحتمال ان يكون ثبوت المفهوم المردد بينهما له كما هو مفاد الترديد تامل هذا اذا كان النظر في المتصلتين في فرد معين واما اذا كان النظر في المتصلة الاولى في فرد غير معين ولكن من جملة افراد معينة ولا محالة يكون النظر في المتصلة الثانية حينئذ في جميع الافراد المعينة فلا يصح اثبات المطلوب لا باول الطرق الثلثة ايضا فيسقط الاحتمالان الاخران على هذا التقدير ايضا

اذ عدم

اذ عدم وجوب افراد معدودة معينة لا يتصوران يستلزم مفسدة لامكان ان لا يكون المقصور استلزام المطلوب فينحصر اثبات المطلوب على هذا التقدير في بيان استلزام المطلوب بالمقدمات التي ذكرناها فتصير صورة التقرير هكذا ان للموجود افرادا لا شك في وجودها فان كان واحد من تلك الافراد المعينة واجب الوجود ثبت المطلوب وان كان جميع هذه الافراد المعينة ممكنا فلهذا الجميع مؤثر موجود وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل واما ان ينتهي الى الواجب فلزم الانتهاء لاستحالة الدور والتسلسل وهذا هو اول تقريرات المحشي وبعض مقدماته تركيب الترديد بين الانتهاء الى الواجب والدور او التسلسل لظهوره مطوى فيه وذلك لان قوله ان للموجود افرادا بالبديهة مع قوله فان كان واحد منها صريحان في ان المنظور في المتصلة الاولى فرد من جملة الافراد المعينة الموجودة بالبديهة فيجب ان يكون المنظور في المتصلة الثانية جميع تلك الافراد على ما يدل عليه قوله وان كان كلها ممكنا لتقابل المتصلتين ولا يجوز حمل كلام المصنف على هذا التقرير لان الظاهر من لفظ الموجود اما موجود معين او موجود من الموجودات على الانتشار المطلق واراده موجود غير معين من جملة افراد معدودة منها كما هو مناط هذا التقرير في غاية البعد واهل اللسان لا يحملون كلام من يعتمد به على امثال ذلك المعنى الا عند شدة الضرورة وهي منتفية هنا واما اذا كان النظر في المتصلة الاولى في فرد ما على الانتشار المطلق ولا محالة في المتصلة الثانية

في جميع الافراد مطلقا كما هو في شان موضوع المحصورة الكلية فلا يصح اثبات المطلوب حينئذ الا بالطريقين الاخرين فيسقط الاحتمال الاول اذ لما كان جميع الافراد منافيا للمطلوب فلا يتصور استلزامه المطلوب انما المتصور استلزامه لاحد المحالين اما الخلف واما الدور والتسلسل فاثبات المطلوب حينئذ يكون ببيان استلزامه الدور والتسلسل لظهور بطلان الخلف او ببيان استلزامه الخلف بدليل استحالة الدور والتسلسل فتصير صورة التقرير على الاول هكذا ان كان واحد من جملة الموجودات واجبا فهو المطلوب وان لم يكن شيء منها واجبا بل كان جميعها ممكنا فلاحتياج كل منها الى مؤثر وعدم الانتهاء الى الواجب كما هو المفروض يلزم الدور والتسلسل وهو ثاني تقريرات المحشي فقد اكتفى في الشق الاول بما ذكره في التقرير الاول ولكن في هذا الاكتفاء نوع مسامحة من حيث ان المراد بقوله فان كان واحد منها في التقرير الاول واحد من جملة افراد معدودة كما عرفت ويجب ان يكون هٰهنا واحدا على الانتشار المطلق ثم حذف بعض المقدمات في الشق الثاني ايضا لظهوره وعدم جواز حمل كلام المصنف على هذه الصورة ظاهر لا سترة به وتصير صورة التقرير على الثاني هكذا ان كان واحد من جملة الموجودات واجبا فهو المطلوب وان لم يكن فيها واجب فلاحتياج كل منها الى مؤثر وبطلان الدور والتسلسل يجب ان يكون فيها واجب هذا هو ثالث تقريرات المحشي مع اكتفاء وحذف ويمكن حل كلام المصنف عليه

دن البراهين التي ظهرت لي وثانيهما اهل البحث ان مقارنته على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات انما الدور او تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على الايجاد لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد ولكن الايجاد متوقف ايضا على تحقق موجود ما ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد حاشيه

بان يكون المراد من لفظ الموجود فردا ما على الانتشار المطلق ومن قوله والا استلزم الخلف الذي هو عين المطلوب بل هو انسب بسياق كلامه مما حمل عليه الشارح كما لا يخفى هذا غاية ما يمكن ان يحرر من غرض المحشي في تبيين الفرق بين الوجوه الاربعة وتطبيق كلام المصنف على الوجهين منها دون الاخرين على ما ادعاه صريح كلامه مع قصور باختصار تقرير الدليل في هذه الوجوه وعدم احتمال الاخر حسبما اقتضا تحري مرامه ومن تامل في اضطراب كلام الناظرين في هذا المقام وتكلفاتهم في بيان التفريق والتطبيق واعتراضاتهم على المحشي عرف صدق قول الشاعر فيما قال كم ترك الاول للاخر قوله ومن البراهين التي ظهرت لي يعني اطلعت عليها اليشمل سوانحه وغيرها اذ ليس جميع ما ذكر في ذيلها من سوانحه كما توهم بعضهم فان منها وصفه بانه حقيق بان يكون طريقة الصديقين هو بعينه مما ذكره الشيخ في الشفا قوله لزم الدور اعترض عليه الفاضل السماكي بقوله وفيه نظر اذ لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود معين يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما يتوقف على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علة المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور انتهى ولا يخفى ان الظاهر ان يقول انما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على ايجاد يتوقف عليه وكذا الظاهر ان يقول ووجود كل موجود معين يتوقف على ايجاد مقدم عليه ولكن الامر فيهما سهل والمقصود واضح وكذا الظاهر ان يقول فاللازم هو التسلسل والدور لا ان يقال

في تقييد العلة بالمتقدمة كفاية عن ذكر الدور اذ على هذا التقدير يسقط
احتمال التوقف على المتاخر فلا يحتمل الدور فتامل وتوهم ان يكون وجه
الاقتصار على التسلسل كون الدور ايضا نوعا من التسلسل بناء على عدم تناهي
التوقفات فيه مع عدم مساعدة قوله لا الدور مدفوع بما ذكره ذلك الفاضل
في موضع اخر من انه انما يلزم التسلسل اذا كانت علة العلة في كل مرتبة مغايرة
لنفسها وهذا على تقدير الدور غير واقع والتغاير بمجرد الملاحظة والاعتبار
غير مجد لانقطاع الاعتبار ولو استلزم مثل هذا الاعتبار للتسلسل لجاز
لزم ان لا يكون شيء علة لشيء لامكان ملاحظة ان هذا معلول لذلك وذاك
علة لهذا مرارا لا الى نهاية لها ثم انه اجاب السيد الداماد رحمه الله عن اعتراض ذلك
الفاضل بما حاصله ان الكلام ههنا في الطبيعة لا في الافراد فيلزم الدور من
جهة توقف طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية على طبيعة الموجود المتوقف
عليها على تقدير انحصارها في الممكنات ثم قال بعض الناظرين في المقام
لو فرضنا ان الكلام في افرادها لتم المقصود ايضا بيان ذلك انه اذا
لم يكن في الوجود واجب الذات وذهبت السلسلة الى غير النهاية فيحصل سلسلتان
احدهما سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات فلنا ملاحظة
سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال بحيث لا يشذ عنها
شيء من الايجادات فنقول هذه السلسلة باسرها لها تاخر بناء على ان الشيء
ما لم يوجد فلا يوجد ايجاد في تلك السلسلة ولم يكن له تاخر فلو كانت سلسلة الوجودات
بحيث لا يشذ عنها لها تاخر ايضا يلزم الدور وهو ظاهر فيجب ان يكون حينئذ في سلسلة

لم يوجد صح

الوجودات

الوجودات وجود لا يكون متاخرا عن الايجاد وهو الواجب بالذات فثبت المطلوب
انتهى ولا يخفى ان ليس شيء من الجوابين بشيء اذ يتوجه على الاول ان الطبيعة
على تقدير وجودها لا شك انها غير موجودة بوجود على حدة اذ محل الخلاف
المشهور في وجود الكلي الطبيعي كما حرره المحققون ومنهم العلامة
الرازي في رسالة الكليات انها هل هي موجودة في الخارج بوجود افرادها
حتى تكون الطبيعة موجودة والفرد موجودا اخر ووجودهما واحدا
او هي غير موجودة في الخارج اصلا بل الموجود في الخارج افرادها
فقط وهي موجودة في الذهن لا غير فعلى ذلك لو كانت موجودة
فلا محالة تكون بوجود افرادها فهي موجودة حينئذ بوجود كل فرد
فلها وجودات متعددة بحسب تعدد الافراد وما هذا شانه لا استحالة
في توقفها باعتبار احد وجوداتها على نفسها باعتبار وجود اخر فان
قيل تقرير هذا المجيب لا يحتاج الى التمسك بوجود الطبيعة في الخارج
ولذلك لم يشعر به بل يتم على تقدير اخذ الطبيعة الايجاد بمعنى
المفهوم المشترك سواء كان موجودا في الخارج او مفهوما انتزاعيا
اعتباريا محضا له تقدم على طبيعة الموجود كذلك فله حصول في مرتبة
من مراتب نفس الامر ليس فيها حصول لتلك الطبيعة وبالعكس فيلزم
الدور قلنا لا شك ان كلام المحشي ههنا في الموجود في الخارج كما يدل
عليه قوله ووجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وكذا قوله لان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد فاذا حمل مقصوده ههنا على الطبيعة فيجب ان يوجد

مطلقا الطبيعة صح

الطبيعة موجودة ولذا حملنا كلام المجيب عليه مع انه لو لم يؤخذ الطبيعة موجودة
ايضا لتوجه عليه انها لا يتصور حصولها في مرتبة من مراتب نفس الامر
منفكة عن ثبوتها لبعض افرادها فيكون لها حصولات متعددة في نفس الامر
بحسب تعدد الافراد وما هذا شانه يمكن توقفه على نفسه بمثل ما ذكرنا و
ثانيا ان مقصود المحشي من هذا الدليل طرح بعض شكوك كان في الدليل المشهور
كابطال التسلسل مع انه كالثابت المتفق عليه فلا يناسبه مع ذلك التمسك
بوجود الطبيعة اذ هو من المسائل التي طال النزاع فيها بين العقلاء وثالثا ان
المحشي يصرح بان تتميم جميع البراهين التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل
على مقدمة بديهية لا يتم بدونها هي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فلو حملنا
كلامه هنا على اخذ الطبيعة من حيث هي فلا يبقى وجه لاستعمال المقدمة
البديهية فيه على سبيل الاحتياج كما لا يخفى ويتوجه على الثاني من الجواب
ان الواقع توقف واحد واحد من احاد احدى السلسلتين الغير المتناهيتين
على واحد واحد من الاخرى وتاخرها عنها على التوزيع فلا نسلم ان يستلزم
تلك التوقفات والتاخرات الموزعة على اجزاء السلسلة الغير المتناهية توقف
تلك السلسلة على ما يتوقف عليه وتاخرها باسرها عنه حتى يلزم الدور
ثم اعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل على وجه لا يتوجه عليه الاعتراض المذكور
فلا يحتاج الى ارتكاب تكلف الجواب حتى يتوجه عليه تلك الايرادات فنقول
على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لا شك في ان تحقق موجود ما

يصدق

يصدق عليه الموجود سواء كان بسيطا او مركبا موقوف بتمامه على تحقق ايجاد
ما العدم استقلالا له في الوجود حينئذ وامكان العدم عليه راسا فلما كان
مجموع الموجودات بحيث لا يشذ ايضا على ذلك التقدير امرا ممكنا موجودا
لتركبه من الموجودات الممكنة وفي حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليها
بالكلية بحكم المقدمة البديهية الاتية لا بد لتحققه ايضا من تحقق ايجاد
متقدم على كل من احاده وتحقق الايجاد المقدم على جميع الاحاد يتوقف لا
محالة على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد والمفروض ان
جميع احاد الموجودات موقوف عليه متاخر عنه فيلزم الدور وهو المطلوب
فان قلت اذا فرضت تلك الاحاد غير متناهية فلا يكون لها مجموع ولا كل
ولا جملة اذ المفهوم من تلك العبارات انما يتصور في المتناهي قلت اذا كانت
الاحاد المذكورة امورا موجودة كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا يضر احتمال
كونها غير متناهية في اطلاق المجموع عليها اذ ملاحظة واحدة اجمالية تشتمل
للاحاد المذكورة باسرها مصححة لاطلاق المجموع وما في معناه عليه وانما الممتنع ان
ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى ويطلق عليه المجموع او ما يرادفه لذلك الاعتبار
قال المصنف في شرح الاشارات واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة
على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله
انتهى فان قلت يمكن ان يكون الايجاد الذي يتوقف عليه تحقق المجموع ايجادا
متعلقا بالجزء الاخير من المجموع مثلا فاذا تحقق الجزء الاخير به يتم المجموع ويعرض
له الهيئة الاجتماعية فالمجموع من حيث هو يتحقق به ولا يحتاج الى ايجاد

مقدم على كل من الاحاد قلنا المراد بالمجموع وما يراد فيه في هذا المقام وامثاله
هو الاحاد باسرها بحيث لا يشذ عنها شي حتى يكون امرا موجودا الا ما يعتبر فيه
الهيئة الاجتماعية فانها امر اعتباري لا يكون المركب منها ومن غيرها امرا موجودا
وقد عرفت ان تلك الاحاد في حكم واحد منها في امكان العدم عليها بالكلية بحكم
المقدمة الاتية فلا يمكن ان يتحقق هذا المجموع الممكن عليه العدم بجميع احاده الا بايجاد
مقدم على كل من احاده فان قلت لم لا يجوز ان يكون تحقق الموجود المولف من
مجموع الموجودات بالمولف من جميع الايجادات ولا شك في انه وان كان متقدما
على مجموع الموجودات ولكنه غير متقدم على كل من احادها قلت على تقدير تحقق المقدمة
البديهية الاتية كما انه يحكم العقل بان هذا المجموع لا يتحقق الا بموجود خارج
مقدم على كل من احاده على ما يجي بيانه كذلك يحكم بانه لا يتحقق الا بايجاد كذلك
وهو ما جعلناه مناط الدور نعم مع ذلك يتوقف ايضا كل شخص من احاده على
على ايجاد خاص متعلق به بخصوصه ويتفرع عليه توقف مجموع الموجودات على جميع
الايجادات ولكنه لم نجعله مناط الدور ولا يستلزم تاخر واحد واحد من شي عن
واحد واحد من شي اخر تاخر المجموع بجميع احاده عن المجموع كما عرفت في منع كلام
من جعل تلك المتقدمات والمتاخرات مناط الدور فسقط ذلك المنع عن تقريرنا
باستعمال مقدمتين ليستا في تقريره احديهما ان المجموع ايضا امر موجود
ممكن مثل كل من احاده فكما يتوقف تحقق كل من احاده على تحقق ايجاد لانه ممكن
غير مستقل في الوجود كذلك المجموع لامكانه وعدم استقلاله في الوجود موقوف
ايضا على ايجاد وثانيتهما ان المجموع في حكم واحد في امكان العدم عليه بالكلية كما

ان الواحد منها محتاج في وجوده الى ايجاد قايم بموجد خارج عنه كذلك المجموع ايضا
غير مستغن عن مثل ذلك الايجاد ولو لم تؤخذ هاتان المقدمتان في التقرير لتوجه
على تقريره القائل انه يجوز ان يتوقف كل من احاد الموجودات مثلا على ايجاد ولا يتوقف
المجموع عليه لجواز ان يكون المجموع مستقلا بالوجود او يكون حكم المجموع غير حكم افراده
فلا يلزم من توقف كل من افراده على شي خارج توقف مجموعه عليه ولنعلم
ان هذا التقرير منطبق على ما قصده المحشي حيث صرح فيما بعد بان المقدمة
التي ادعى بداهتها ماخوذة في جميع البراهين التي لم يؤخذ فيها ابطال التسلسل
فهذا البرهان ايضا كسائر براهينه مبني عليها وتماميته موقوفة على تماميتها
وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى ولاستادي دام ظله اعتراضات على اصل
الدليل اما اولا فبالنقض باستلزامه استحالة لا تناهي الحوادث التي مضت
لا بعينها في جانب الابد واما ثانيا فبالحل ببيان الفرق في تقدم شي على شي
بين كونه بتقدم واحد وكونه بتقدمات متعددة وكذا التاخر واما ثالثا
فبان الايجاد من صفات الفعل ليس لها تقدم على المعلول والتفصيل
في حواشي عدة الاصول **قوله** ومنها ان ليس للموجود المطلق الخ قيل
ان ههنا مقدمة اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان حينئذ
ان طبيعة الممكن بما هي ليس لها مبدا وطبيعة الموجود بما هي موجودة ليس لها
مبدا والا يلزم الدور فلا يجوز انحصار الموجود في الممكن والا يلزم ان
يكون لطبيعة الموجود مبدا فثبت ان الموجود والممكن ليسا متساويين
بل الموجود اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو

الواجب انتهى ثم ان للفاضل السماكى على هذا البرهان ايضا اعتراضا هو انا لا نسلم ان الموجود المطلق ليس له مبدا ولزوم تقدم الشىء على نفسه ممنوع اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه انما فى ضمن فرد يتوقف على تحققه فى ضمن فرد اخر وهلم جرا انتهى وبعض الناظرين فى هذا المقام مهد لدفع ذلك الاعتراض ان هذا البرهان مبنى على وجود الكلى الطبيعى وانه لو لم يكن له وجود فى الخارج لما تم هذا البرهان ثم قال ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما يقوله المبرهن لان ارادة يرجع حقيقة الى ان الفرد علة للفرد وكلام المستدل ليس فى الفرد بل فى الطبيعة لا نزاع فى ان الفرد موجود وكذلك الطبيعة موجودة فى الخارج بناء على وجود الكلى الطبيعى ففرضنا انه لو كانت طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود لها مبدا يلزم الدور وهو ظاهر لا يخفى انتهى هذا ما ذكره فى توجيه هذا المقام ولا يخفى انا لو سلمنا وجود الطبيعة ايضا فلا محالة لها وجودات بحسب تعدد افرادها لما عرفت انها على تقدير كونها موجودة تكون موجودة بوجود افرادها او ما يكون لها وجودات متعددة لا يستحيل تقدمه على نفسه فلا يتم الدليل اذ بناؤه حينئذ على استحالة تقدم الطبيعة على نفسها ويمكن تنزيل كلام المعترض على ذلك فيكون مقابلا لما يقوله المبرهن وايضا ما سيذكره المحشى من احتياج هذه البراهين الى استعمال المقدمة الاتية ينافى بناء هذا البرهان على وجود الكلى الطبيعى اذ على هذا التقدير لا يحتاج الى استعمال المقدمة المذكورة كما يظهر بادنى تامل وايضا ما سيصرح به من ان تلك البراهين

بعد

بعد تمهيد المقدمة المذكورة تتم بحيث لا يبقى فيها شبهة بناء فى توقفه على صحة المقدمة القائلة بان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج فانه من المسائل التى اشتد التشاجر فيها فكيف لا يبقى فيما اخذت تلك فيه مسلمة شبهة وايضا ما سيشير اليه من ان البرهان الذى ذكر بعده بقوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا ومع ما ذكره بقوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اه هما هذا البرهان ولكن بعبارتين مختلفتين لا يلائم توقفه على وجود الكلى الطبيعى دون الاخرين وتوقف الاخرين على صحة المقدمة الاتية دونه فتامل ثم ان المفسدة التى تلزم على تقدير عدم صحة القضية المذكورة على ما صرح به المحشى هى تقدم الشىء على نفسه لا الدور الذى يستلزمه كما وقع فى تقرير القائل وكانه من غفلة فتبصر ثم اعلم انه يمكن لهذا البرهان تقرير اخر هو ان الموجود المطلق اى جميع ما يصدق عليه الموجود اعم من ان يكون ممكنا او لا من حيث انه موجود بوجود احاده المشتمل عليها ليس له مبدا اى علة متقدمة على كل من احاده اذ لو كان له مبدا مقدم كذلك لكان هذا المبدا المقدم ايضا بالضرورة كونه موجودا داخلا فى جملة احاد الجميع المحكوم عليه بالتاخر فيلزم تقدم الشىء على نفسه فاذا ثبت ان ليس له مبدا فثبت ان فيه موجودا واجب الوجود بالذات اذ لو كان الجميع المذكور جملة احاده ممكنا فلا مكان طريان الانعدام عليها بالكلية بحكم المقدمة البديهية الاتية يجب ان يكون له مبدا مقدم على كل من احاده هف فثبت المطلوب وهذا التقرير

بدفع الاعتراض الذی اورد علیه فیسقط مؤنة التشبث الی وجود الکلی الطبیعی
ویوافقه ما صرح به المحشی من انه یحتاج الی صحة المقدمة الاتیة وانه بعد تمهیدها
لا یبقی شبهة فیه ویلایم ما یذکره بعده بعبارتین اخریین فلا یتوجه علیه شیء
مما ذکرناه وما یمکن ان یورد علیه من ان ذلک المجموع غیر متصور لعدم تناهی الاحاد
او غیر موجود لعدم وجود الهیئة الاجتماعیة التی جزؤه فجوابه مامر فتذکره
وهذا حقیق بان یکون طریقة الصدیقین قال بعض الناظرین فی هذا المقام ان
المسالک المشهورة فی البرهان اللمی علی اثبات الواجب ثلثة احدها من جهة امکان
العالم ومصنوعیته وثانیها من جهة اشتمال طبیعة الموجود علی الفرد الممکن وثالثها
ملاحظة اصل طبیعة الوجود والموجود مع قطع النظر عما عداها وهذا الاخیر
قد وصفه الشیخ فی الاشارات بانه طریقة الصدیقین الذین یستشهدون بالحق
لا علیه فانهم بعد ما اثبتوا الواجب تعالی بملاحظة اصل طبیعة الوجود والموجود
مع قطع النظر عما عداها یثبتون العقل بالواجب تعالی لانهم یقولون انه
تعالی واحد من جمیع الجهات ولا یصدر عن الواحد الا الواحد فلا یجوز ان یکون
الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها وکذا یثبتون سایر الموجودات
الی اقصی الوجود بالواجب تعالی فان قیل انکم استشهدتم بطبیعة الموجود علی الحق
وکذلک بالوجود ایضا قلت طبیعة الوجود والموجود هناک بعینهما الواجب جل
شانه لان الوجود والموجود عین بالنسبة الی الواجب زایدة بالنسبة الی الممکن فلم
یستدل بغیره تعالی علیه انتهی ولا یخفی علیک انه کلام سطحی مستغن عن ایراد
ما فیه خصوصا بعد ما مر من الکلام علی تقدیر ملاحظة اصل الطبیعة وتحقیق

اللم

اللمی والانی واثبات ان جمیع براهینه تعالی انیات بما لا مزید علیه فیکفیک
ههنا ان لا تغفل عن ان المطلوب فی هذا البرهان هو ثبوت وجوب الوجود
لفرد من طبیعة الموجود وان الوسط فیه عدم استناد تلک الطبیعة او جمیع
افرادها علی اختلاف التقریرین الی مبدأ فاثبات الحکم المطلوب ههنا انما هو
بملاحظة ذلک الوسط الذی هو وصف لتلک الطبیعة او افرادها لا لنفس تلک
الطبیعة وتقدم ذلک الوصف بالذات علی المطلوب حتی یکون علة له فی الواقع
ویکون البرهان المشتمل علیه لمیا ممنوع مع انا لو سلمنا ان الوسط فیه تلک
الطبیعة والاستشهاد ههنا انما وقع بها لا بالوصف المذکور وهی لیست
غیره تعالی فلا یتم ایضا ان یکون البرهان لمیا لما عرفت من ان اللمی یستدعی علیة
الوسط للحکم فی الواقع وهی منتفیة هنا ولکن الحق ما عرفت ان الوسط ههنا
لیس تلک الطبیعة بل انما هو الوصف المذکور وهو غیره تعالی بلا شبهة ثم
ینبغی ان یعلم ان ما ذکره الشیخ فی الاشارات لیس الا وصف الالهیین المتمسکین
فی طریقتهم لاثبات الواجب وصفا تهم بالوجود دون الحدوث والتغیر وامثالهما
بالصدیقین ولیس فیه ذکر تلک المسالک ولا تخصیص الاخیر منها بانه
طریقة الصدیقین ولا حکایة اللم والان ولا النظر الی طبیعة الوجود من حیث
هی فانه بعد ما استدل فی اوایل النمط الرابع علی وجود الواجب تعالی بالنظر الی
افراد الموجود وابطال التسلسل فی الممکنات بقوله وجود کل ممکن الوجود
من غیره فاما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایة فیکون کل من احاد السلسلة ممکنا
فی ذاته والجملة متعلقة بها فتکون غیر واجبة ایضا ویجب بغیرها قال فی اخر

٢١

ابوطالب

النمط بعد تمام الكلام فى توحيده وتنزيهه تعالى تامل كيف لم يحتج بياننا فى ثبوت
الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم
يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو
وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود والى هذا اشار
فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق الاية اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه انتهى فمقصوده
ان قوما من اهل الاستدلال وهم المتكلمون بل الطبيعيون ايضا اجالوا النظر
اولا فى ممكنات معينة من حيث خصوص ذواتها من السموات والارضين فى
الافاق والانفس وحكموا عليها بالحدوث والتغير والحركة والسكون وامثالها
وبعد الفراغ عن ذلك استدلوا بها واستشهدوا باحوالها وخصوصياتها
عليه تعالى وقوما اخر وهم الحكماء الالهيون اخذوا فى اثباته تعالى اولا
بالنظر الى الوجود من حيث حاله هذا الوصف فقط وانقسامه الى الممكن و
الواجب وعدم جواز كون جميع افراده ممكنا بدون النظر الى سائر خصوصيات
افراده من الحدوث والتغير او كونه سماء او ارضا وامثالها ثم بعد اثبات
الواجب بتلك الطريقة وجوده تم حصروا النظر فى تفتيش خصوصيات الموجودات
من العقول والنفوس والافلاك والارضين وما فيهما واستشهدوا
بما اثبتوه اولا من الواجب تعالى على تلك الخصوصيات وبالجملة على عكس الترتيب

الذى

الذى اختاره القوم الاول وان كلا من الطريقين وان كان حقا مذكورا
فى القران المجيد لكن الطريق الثانى الذى اختاره الالهيون اوثق واشرف اذ
بمحض اعتبار حال الوجود وانقسامه بجملته يتيسر لهم اثباته تعالى بدون ان
يحتاجوا الى غيره من خصوصيات احوال الممكنات واثبات حدوثها او تغيرها
المفتقرة الى مزيد تامل وتفتيش وبحث وتنقيح هذا مراد الشيخ حسبما
دل عليه سياق كلامه ولا يفهم منه شيء مما ذكره من كون هذه الطريقة
لميا وغيره نعم علل المصنف فى شرحه كون طريقة الالهيين اوثق واشرف بان
اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال اللمي وذلك ايضا لا يدل
على ان طريقتهم فى اثبات الواجب تعالى لمى اذ الكلام فى الاعم منه والى هذا
اشار بعض المشاهير حيث قال بعد ذكر كلامه وظاهر انه لا يلزم من ذلك
ان يكون دليل اثبات الواجب على احد الطريقين لميا دون الاخر فان
الذى وصفه بالوثوق وزيادة الشرف هو طريقة الصديقين فى اثبات الواجب
وصفاته وبراهينهم على اثبات الاحوال والصفات لميات خلاف
المتكلمين المستدلين عليها بالانيات وهذا كاف فى الترجيح كما لا يخفى
انتهى ثم ان المحشى بازاء ما وصف الشيخ الالهيين مطلقا بالصديقين
لما عرفت وصف هذا البرهان من بين براهينهم بان هذا حقيق بان يكون
طريقتهم دون غيره وذلك لما راى فيه من غاية تجريد النظر عن ملاحظة
غيره تعالى بخلاف سائر براهينهم فان الاستشهاد فيها وان وقع بافراد
الموجود مطلقا مع قطع النظر عن ممكنات مخصوصة من الافاق والانفس

واما ثانيهما فيكون بالنظر الى طريقة المتكلمين مثلا اخف مؤنة ولكن مع ذلك
لا يستغنى عن التصديق ولا بوجود موجود ما حتى يصير وسطا ووسيلة
الى التصديق بوجوده تعالى بخلاف هذا البرهان فانه انما وقع الاستشهاد
فيه بوصف عدمي فيكون اولى ما يصدق به بعنوان الوجود في هذا البرهان
هو الواجب تعالى ولا يحتاج الى التصديق بوجود موجود سواه اصلا فيكون
انسب بطريقة الصديقين اذ التصديق الكامل الا انتظار هو الذى
اذا فتح عين الاعتبار يكون تصديقا به بوجود الموجودات مبتدأ بالتصديق
بوجود موجود جليل الذات ومتحير بالاذعان بوجوب واجب جميل النعوت
والصفات فيكون في الحقيقة ممن يطلب الشهادة من وجوده على وجود
جميع ما سواه لا من وجود شيء مما سواه عليه **قوله** الذين يستشهدون
بالحق لا عليه المراد الذين يجعلون الحق شاهدا لا مشهودا عليه نحو العبارة
ان يقال يستشهدون الحق بدون الباء اذ ظاهر مقتضى اللغة في استعمال
الاستشهاد تعديته الى مفعوله بنفسه قال الجوهري استشهدت فلانا
سألته ان يشهد وقال صاحب القاموس استشهده سأله ان يشهد فعلى
هذا تصحيح الباء في هذه العبارة وامثالها يحتاج الى تضمين معنى الاستدلال
او نحوه **قوله** وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ
بالذات قال بعض الناظرين في هذا المقام الفرق بين هذا وبين ما سبق
هو ان في هذا المسلك انما لوحظ مجموع الموجودات من حيث هو مجموع
الموجودات ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي الطبيعي بخلاف المسلك

السابق

السابق فان الملحوظ فيه طبيعة الموجود من غير النظر الى افرادها ولهذا
توقف البيان على وجود الكلي في الخارج انتهى وفيه ما عرفت ان الملحوظ
في المسلك السابق ليس طبيعة الموجود وان البيان لا يتوقف
فيه على وجود الكلي الطبيعي ثم لا يخفى انه يمكن تقرير هذا البرهان على
وجهين احدهما كما قررنا البرهان السابق بعينه وحينئذ يكون
التفاوت بينهما في العبارة فقط كما يقتضيه ظاهر قوله وبعبارة اخرى
وثانيهما ان نقول مجموع الموجودات من حيث انه موجود مشتمل
على كل ما صدق عليه الموجود يعني الاحاد باسرها بحيث لا يشذ عنها
واحد ليس له مبدأ مقدم على كل من احاده والا يلزم ان لا يكون المجموع
المفروض مجموعا لخروج المبدأ الموجود بالضرورة عنه فاذا ثبت ان
ليس له مبدأ فيجب ان يكون فيه موجود ليس بممكن لما عرفت سابقا
فهو واجب الوجود بالذات وعلى هذا التقرير يكون بينه وبين السابق
تفاوت اخر سوى التعبير اللفظي هو ان المفسدة التي تلزم من عدم
صحة المقدمة المذكورة فيه الخلف وفي السابق تقدم الشيء على نفسه
ولكن هذا التفاوت ايضا لا يخرجهما عن كونهما متحدين في المعنى
لانه ليس ذلك تفاوتا في اصل المقدمة التي هي اساس البرهان بل
في تقريرها وطريق اثباتها وقد يكون لاثبات مقدمات برهان
واحد مناهج مختلفة غير مضرة في اتحاد اصله ثم انه على كلا التقريرين
يندفع ما اعترض به السماكي عليه من ان القول بان مجموع الموجودات

من حيث هو ليس له مبدا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا انتهى
لانه ان اراد ان صحة هذه المقدمة من موقوفة على وجود الواجب في نفس
الامر فمسلم ولا يضرنا كما لا يخفى وان اراد ان صحتها موقوفة على اخذ
الواجب في البرهان بخصوصه موجودا فلا نسلم اذ على ما قررنا صحتها
بدون ملاحظة وجود الواجب بخصوصه كما عرفت قوله يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا اعترض عليه السماكي بان هذا مسلك اخر سوى طريق
الاستدلال والمباحثة اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله مجموع
الموجودات ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا فمسلم لكن جميع الممكنات الموجودة ايضا كذلك بلا فرق
وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا فممنوع وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا
ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك انتهى وقد اجيب باختيار
الشق الثاني ودفع المنع بان الشي ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولو بالغير
لم يوجد على ما تقرر في محله انتهى ولا يخفى انا لو سلمنا تلك المقدمة وصدقنا
بان جميع الموجودات في حال الوجود يكون جميع انحاء عدمها ممتنعا
فيمتنع ان يصير لا شيئا محضا في هذه الحالة فنقول على هذا جميع الممكنات
الموجودة ايضا في حال الوجود كذلك لهذه المقدمة بعينها فلا فرق بينهما
ومن الناظرين في هذا المقام من اراد تقرير غرض المحشي على وجه يندفع
عنه الاعتراض المذكور وخلاصة تقريره ان الموجودات لها اعتباران

المجيب ... في ... منه

اعتبار

اعتبار انها موجودات واعتبار انها ممكنات فباعتبار انها ممكنات لا تابى
عن الوجود ولا العدم فلا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وباعتبار انها موجودات
يمتنع عليها العدم لان الوجود لا ينفك عن الوجوب وان الوجوب مطلقا
سواء كان سابقا او لاحقا رفع جميع انحاء العدم قبل الوجود او وقته
ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات لانه لو لم يكن
مستندا الى واجب بالذات بقي نحو واحد من انحاء عدمه وهو ان يرتفع
ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة من انحاء عدم المعلول فيجب ان
يكون في الوجود واجب الوجود بالذات ليصح الوجوبان فيصح وجود الممكنات
هذا حاصل مراده باختصار كلامه ولا يخفى انه لو ثبت عدم انفكاك الوجود
عن الوجوب وعدم انفكاك الوجوب عن الاستناد الى واجب بالذات بالمقدمات
المذكورة يكفي في اثبات الواجب حينئذ وجود موجود واحد فلو كان
غرض المحشي ههنا التمسك بالوجوب السابق او اللاحق لم يحتج الى اخذ جميع
الموجودات وجميع الممكنات بل يكفيه اخذ موجود واحد والقول بثبوت
الوجوب له ثم الاستناد الى الواجب بالذات وايضا سيذكر في جملة
البراهين الاتية ما تشبثوا فيه بالوجوب فيلزم التكرار وايضا الايراد
حينئذ ما مر من التقريرين كما يقتضيه قوله وبعبارة اخرى تامل
فالوجه الوجيه في تحرير غرض المحشي هنالك ان يقال جميع الموجودات
من حيث انه موجود مشتمل على احاد الموجودات باسرها يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا اي ان يطرا عليه العدم بالكلية اذ لو امكن له ذلك

العدم الطارئ لا مكن له العدم السابق ايضا لما تقرر في موضعه
وهو يوجب احتياجه في وجوده الى مبدأ مقدم على كل من احاده
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا المبدأ لكونه موجودا بالضرورة يلزم
ان يكون من جملة احاده فيلزم تقدم الشيء على نفسه فثبت امتناع
ان يصير لا شيئا محضا المتحقق ان يكون فيه موجود ليس بممكن اذ
جميع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بحكم المقدمة الاولى
فهو واجب الوجود بالذات لضرورة انحصار الموجود فيهما هذا اذا
اخذ لفظ يصير في الموضعين على حقيقته واما اذا اخذ على معنى
يكون بارادة ان جميع الموجودات يمتنع وجميع الممكنات لا يمتنع ان
يكون لا شيئا محضا اي لا يوجد راسا فيسقط مؤنة اثبات استلزام
امكان العدم اللاحق لامكان العدم السابق فيصير البرهان اخصر واسهل
ويمكن لهذا البرهان تقرير اخر هو ان يقال لو امكن ان يصير مجموع
الموجودات من حيث انه موجود مشتمل على احاد الموجودات بالتمام
لا شيئا محضا لاحتاج الى موجود خارج لما عرفت فيلزم ان لا يكون
المجموع المفروض مجموعا لخروج الموجود الذي هو المبدأ عنه فثبت
امتناع ان يصير لا شيئا محضا وتحقق وجود الواجب بمثل ما ذكرنا
في التقرير الاول ويمكن ايضا تقريرا ثالث وهو ان يقال لو امكن صيرورة
المجموع المذكور لا شيئا محضا لاحتاج في وجوده الى موجود اخر
ولا يوجد بدونه والمفروض ان لا موجود سواه فيجب ان لا يوجد اصلا

مع انها

ويعلم ان جميع براهين هذا المطلب الغير [illegible] فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات المعروضة سواء كانت متناهية او غير متناهية [illegible] عليها بالكلية [illegible]

مع انها موجودات هف فثبت امتناع ان يصير لا شيئا محضا فثبت
وجود الواجب بمثل ما تقدم والفرق بين التقريرات الثلث ان المفسدة
على تقدير عدم صحة المقدمة الاولى في الاول تقدم الشيء على نفسه
وفي الثاني الخلف من جهة لزوم عدم كون المجموع مجموعا وفي الثالث الخلف
من جهة لزوم عدم كون الموجود موجودا هذا ولا يذهب عليك
ان الاعتراض المذكور يندفع بكل من هذه التقريرات ووجه الدفع
اثبات المقدمة الممنوعة بطرق متعددة ثم اعلم ان الفرق بين هذا
البرهان والذين سبقا يكون من وجهين الاول الفرق الصوري
فقط وهو ان المقدمة الاولى في الاولين هي السالبة المحمول وههنا
ليس كذلك والثاني ان المقدمة الثانية مصرح بها ههنا دون الاولين ومع
ظاهر ان هذا الفرق لا يضر في وحدة البرهان بحسب المعنى والثاني
الفرق الصوري والمعنوي الذي في تقرير المقدمة الاولى واثباتها
وهو ايضا لا يقدح في اتحاد اساس البرهان كما مر فيتم ما يقتضيه
قوله وبعبارة اخرى بلا كلفة تعسف فتامل **قوله** مبنية على مقدمة
بديهية ايضا جميع البراهين المفيدة الماخوذة فيها ابطال التسلسل
على هذه المقدمة لقيام احتمال عقلي ههنا هو استناد الممكنات
بعضها الى بعض لا الى نهاية بدون الاستناد الى واجب فلا بد من ابطاله بتجديد
اثباته فقط من ابطاله بالدلائل المشهورة كالتطبيق والتضايف وامثالهما
فيتم له اثبات الواجب تعالى بدون تصحيح هذه المقدمة اذ في دلائل ابطاله

التسلسل كيفا تدعو ذلك ومن قصد انبا تر تعالى بدون التمسك الى هذه
الكامل اسقاط المؤنة اختصار الطريق يحتاج في ابطال الاحتمال المذكور
الى دعوى صحة هذه المقدمة اما [illegible] ما ادعاه المحشي اعني امكان العدم الطاري
على كل واحد من الممكنات واما من جهة ما ادعاه غيره اعني امكان العدم المطلق
عليه وليعلم ان الثاني ظاهر غير محتاج الى بيان كما لا يخفى واما الاول اعني
امكان العدم الطاري على كل واحد من الممكنات كما هو ظاهر دعوى المحشي
فمحل تامل اذ العقل لا ينقبض عن تجويز امتناع طريان العدم على بعض الممكنات فرد
لجوازه على جميع الممكنات فلا بد لجوازه على جميع الممكنات من دليل ولا نتوهمن من ذلك
لزوم انقلاب الذات الغير المشكوك في استحالته اذ هو عبارة عن ان يكون
واجبا او ممكنا او ممتنعا بالذات ثم يتبدل في زمان من الازمنة بغيره من هذه
الثلثة ولا يلزم من امتناع العدم الطاري على ممكن تبدل في ذاته اذ مقتضى [illegible]
جواز مطلق الوجود والعدم عليه لا جميع انحاء الوجودات والعدمات نظيره ان ذات
الواجب يقتضي الاتصاف بالوجود المطلق وذلك لا ينافي امتناع اتصافه بخصوص
بعض انحائه كالوجود المسبوق بالعدم وان الممتنع يقتضي الاتصاف بالعدم المطلق
مع انه لا يجوز اتصافه بالعدم المسبوق بالوجود وليس في شيء من ذلك انقلاب وتبدل في
ذاتيهما وقد اوضحه الشارح في بحث اعادة المعدوم من الامور العامة فعلى ذلك يجوز
ان يمتنع على بعض الممكنات خصوص بعض الوجودات كالوجود السابق وقد استظهر به
بعض المتكلمين في منع جواز ازلية الممكن مطلقا عند دفع بعض شبه القائلين بقدم
العالم وكالوجود المعاد وقد تمسك به بعضهم في منع جواز اعادة المعدوم او بعض

العدمات

العدمات كالعدم اللاحق وقد اجمعت عليه كلمة العقلاء [illegible] في مثل الهيولى مما اعتقدوا
فيه القدم ومثل النفوس الناطقة من الحوادث وبالجملة في كل ممكن ما خلا من الحال في
محل يقوم به امكان فنائها وقبول العدم [illegible] كالصور والاعراض على ما يدل عليه دلائلهم
لو تمت وقد صرح به بعض متاخريهم فوصفوا امتناع هذا العدم لتلك الممكنات
بالذاتي هذا ولكن لا يخفى ان ذلك تناقض منهم لما اتفقوا عليه من احتياج جميع
الممكنات حين بقائها الى المؤثر اذ لو ثبت هذا الامتناع الذاتي لطريان العدم
في بعضها لاستلزم وجوب استمرار وجوده بالذات ضرورة وبذلك يثبت استغناؤه
في بقائه عن وجود مؤثر وذلك نقيض ما ادعوه من الاحتياج المذكور فتدبر
ثم قد اعترض الفاضل السيالكوتي على المحشي في دعوى بداهة هذه المقدمة بقوله ان
اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان العدم
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة و
ان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق بين المتناهي وغير
المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن موجود لا بد له من
موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير
المتناهية فلا تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل
انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض غير وارد اذ على تقدير اختيار الشق الاول
يمكن اثبات النفع اولا بان البديهة حاكمة بان ما يمكن عدمه بجميع اجزائه و
لو بالامكان الذاتي سواء كانت اجزاؤه متناهية او غير متناهية يحتاج ارتفاع
عدمه اي وجوده الى وجود امر غير اجزائه وبذلك يثبت ما هو المطلوب [illegible] شبهة

ثم دفع السند ثانيا بان امتناع الانعدام على مجموعها لسبب كون كل
منها مع علة الموجدة لا ينافي ثبوت المطلوب اذ المطلوب كما عرفت ثبوت
مجرد امكانه الذاتي ولا يضر به امتناعه بالغير سيما اذا وجب بحكم البد
ان يكون ذلك الغير خارجا عن جميع اجزائه والحاصل ان بعد تسليم
ما ادعى المحشي بداهته من امكان الانعدام على مجموع الممكنات ولو
بالذات تقتضي الضرورة بوجود امر خارج عنها رافع للعدم الممكن
على ذلك الجميع فالكلام على المحشي في هذا المقام ليس بصواب انما سبيل
الكلام عليه من جهة ما سلمه المعترض اعني اصل المقدمة التي ادعاها
اذ لا بعد في تخلف حكم القدر المشترك عن حكم كل واحد في الامكان
والامتناع وقد جوزوا نظير ذلك في الحدوث والقدم فيتسهل باستنباطها
هذا السند منع تلك المقدمة وقد افاد الاستاذ دام ظله في حواشي
عدة الاصول ان دعوى صحة هذه المقدمة مبنية على توهم انه لو كان كل
واحد من عدمات غير متناهية ممكنا لزم ان يكون مجموع العدمات
من حيث المجموع ممكنا وهذا التوهم مبني على توهم ان صدق الممكنة الكلية
يستلزم امكان تحقق جميع شخصياتها من حيث المجموع ثم دفع هذا التوهم
باثبات ان امكان كل واحد لا يستلزم امكان المجموع بالنقض والحل
ثم انه اجاب عما يمكن ان يورد على ذلك من انه لو لم يكن مجموع العدمات ممكنا
يلزم ان يكون القدر المشترك واجبا بالذات وبه ايضا يثبت المطلوب بقوله
لا نسلم تحقق القدر المشترك بين جميع الممكنات في الخارج ولو سلم فلا وجود

عليحده ووجوبه انما هو بمعنى امتناع الاعدام بالذات كما في المتصلين
فان وجوب القدر المشترك بينهما هو امتناع ارتفاعهما بالذات ولا
يستلزم ذلك وجوب القدر المشترك بالذات بالمعنى الذي نحن فيه
فلا يكفي هذا في اثبات الواجب لان المطلوب اثبات موجود يكون له وجود
خاص ولو سلم فهذا دليل اخر غير ما ذكروا ويحتاج الى اخذ هذه المقدمة
بخلاف ما ذكروا انتهى كلامه دام الله ايام افاداته فظهر ان المقدمة المذكورة
ليست كما ادعاه المحشي بديهية فاتمام شيء من البراهين المتوقفة عليها
الغير الماخوذة فيها ابطال التسلسل مشكل جدا اذ لا يتم شيء منها الا
بعد صحة المقدمة المذكورة كما صرح به المحشي وقد عرفت حالها ولذلك ترى
اكثر المتكلمين عدوا مبحث ابطال الدور والتسلسل من مقدمات اثبات
الواجب تلويحا الى ان اثبات الواجب لا يتيسر بدون ابطالهما بمعنى انه ما لم
يبطلا ولم يظهر انقطاع سلسلة الممكنات لا يمكن اثبات الواجب يعني
ان اثباته تعالى لا يكون الا مع ابطالهما وقد خالط بعضهم بين المعنيين
فان التفتازاني صرح في شرحي المقاصد والعقايد اولا بافتقار براهين
اثبات الواجب كلها الى ابطال التسلسل ثم ذكر عدة من البراهين الغير المبنية
عليه ووجهها بانها راجعة الى بعض ادلة بطلان التسلسل وانت خبير بانه لا
يقتضي هذا التوجيه الا ان هذه البراهين كما تدل على اثبات الواجب تدل
على بطلان التسلسل ايضا واين هذا من الافتقار الذي ادعاه اولا
ولذلك شنع عليه بعض المتاخرين بانه لم يفرق بين اللزوم من الدليل والابتناء و

ولا فی صحة ما قیل ان موجد جمیع الممکنات الصرفة وجب ان یکون خارجا عنها بجزؤه والموجود الخارج عنها انما یکون واجبا بالذات

التشنیع
علیه مع انه بین ومن نظر الی ما ذکره فی الشرحین عرف انه یستحق
المذکور وان ما قال بعضهم فی توجیه کلامه تعسف ظاهر **قوله** فبعد
تمهیدها لا شبهة فی صحة ما مراده بما مر البرهانین اللذین سبقا
احدهما قوله علی تقدیر کون الموجودات منحصرة فی الممکنات لزم الدور
وثانیهما الدلیل الذی قرره بعبارات ثلث اذ هذان البرهانان عالم نبو
فیهما ببطلان التسلسل فیجب ان یکونا مبنیین علی هذه المقدمة علی ما هو
صریح کلام المحشی وقد ظهر من تقریرنا کلا منهما فیما سبق وجه ابتنائهما
علیها فما توهم الفاضل السماکی حیث زعم ان مراد المحشی ابتناء الثانی منهما
علیها دون الاول غیر موجه اصلا فتامل **قوله** ولا فی صحة ما قیل ان موجد
جمیع الممکنات الخ قال بعض الناظرین فی هذا المقام تقریر البرهان ان
مجموع الممکنات الصرفة لا یخلو من ان یکون علتها عینها او جزئها او
امرا خارجا عنها والاول باطل بالبدیهة وکذا الثانی لانه ان کان جزؤه
علة لها یلزم ان یکون الشیء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ایضا فتعین
ان یکون علة الممکنات امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن
جمیع الممکنات هو الواجب بالذات انتهی ولا یخفی ان هذا التقریر هو تقریر
البرهان الآتی بعده کما ستطلع علیه فلو قررنا هذا البرهان هکذا فلا
یبقی فرق بینهما ویلغو ذکر احدهما وایضا وجوب کون موجد جمیع الممکنات
خارجا عنه مؤید فی هذا البرهان بدعوی الضرورة علی ما صرح به المحشی
وعلی ظاهر هذا التقریر یکون مستدلا علیه بابطال الشقین الاخرین

فقد

فقد یر فالوجه فی تقریر هذا البرهان ان یقال ان جمیع الممکنات الصرفة
موجود ممکن لاحتیاجه الی احاده الممکنة والبدیهة حاکمة بان کل ممکن من
من ممکنات محتاج الی موجد خارج عنه وعن جمیع احاده هو الواجب
بالذات فثبت المطلوب ولا یخفی ان هذا البرهان علی هذا التقریر ماخوذ
مما ذکره بعض المتکلمین فی ابطال التسلسل قال الفخر الرازی فی الاربعین
البرهان علی بطلان التسلسل من ثلثة اوجه البرهان الاول لو تسلسلت
الاسباب والمسببات الی غیر النهایة لکانت موجودة فی الحال بناء
علی المقدمة التی قررناها من ان العلة والمعلول یوجدان معا واذا
کان کذلک فنقول مجموع تلک الاسباب والمسببات اما ان یکون
واجبا لذاته والاول باطل لان کل مجموع فهو محتاج الی کل واحد من
احاده وکل واحد من احاده هذا المجموع ممکن لذاته والمفتقر الی الممکن لذاته اولی ان یکون
ممکنا لذاته فهذا المجموع ممکن لذاته فله مؤثر مغایر له ولکل من احاده
وکل ما کان مغایرا لمجموع الممکنات ولکل واحد من احاد مجموع الممکنات
لم یکن ممکنا لذاته وکل موجود لا یکون ممکنا لذاته لکان واجبا
لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جمیع الممکنات الی موجود
واجب لذاته وهو المطلوب انتهی ولا یخفی ان ما یثبت بهذا البرهان
علی تقدیر تمامه لیس الا وجوب استناد هذه الممکنات المتسلسلة
الی موجود خارج عنها والموجود الخارج عن هذه الممکنات یجوز ان
یکون ممکنا آخر ولئن سلمنا ان یقتضی استناد جمیع الممکنات الی

مغایر له ولکل واحد من احاده کما هو مقتضی المقدمة الا بالله والخارج عنه صح

او ممکنا لذاته صح

والا في صورة اقيل من ان جزء الممكنات الصرف لا يمكن ان يكون علة فاعلية له والا لزم ان يكون علة فاعلية لنفسه ولعلله تأمل

موجود خارج عنها هو الواجب لذات فلقائل ان يقول هذا القدر لا يبطل
التسلسل كما هو المقصود لجواز ان يكون سلسلة غير متناهية مستندة
الى علة خارجة عنها بدون ان ينقطع التسلسل فلا بد ههنا من دفع هذا
الاحتمال حتى يتم ابطال التسلسل وقد جوز الفلاسفة نظير ذلك في
الامور المتعاقبة وقال المصنف في شرح الاشارات عند ذكر كيفية علم الواجب
تعالى بمراتب المخلوقات انه يعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من
حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى
انتهى **قوله** جزء الممكنات الصرف لا يمكن ان يكون علة اشارة الى البرهان
المنسوب الى صاحب التلويحات وتقريره على ما ذكره صاحب المواقف في مسالك
اثبات الصانع ان جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه
التي هي غيره فله علة وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول
ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤه اذ علة الكل علة لكل جزء فيلزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المطلوب انتهى وهذا هو البرهان الذي بالغ في تحريره وتلخيصه المحقق
الدواني في رسالته القديمة في اثبات الواجب ثم اشبع الكلام فيه بما لا مزيد عليه من
الجرح والتعديل فليرجع اليها من اراد حق التفصيل وليعلم ان هذا البرهان

ايضا

ايضا ماخوذ مما ذكره الفلاسفة لابطال التسلسل واعتمد عليه بعض المتكلمين
ايضا منهم الفخر الرازي فانه بعد ذكر ما نقلناه عنه من البرهان الاول قال
البرهان الثاني لما بينا ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر
فلذلك المجموع مؤثر والمؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شيء
من الامور الداخلة فيه او شيء من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون المؤثر
في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه ولا
جائز ان يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان مؤثرا
في وجود مركب وجب كونه مؤثرا في جميع افراد ذلك المركب وذلك الفرد الذي
جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه و
لزم كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه والثاني
باطل لامتناع الدور ولما بطل ان يكون علة ذلك المجموع نفسه وفردا
من الافراد الداخلة فيه وجب ان يكون علته امرا خارجا عنه والخارج
عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا
لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت استناد جميع الممكنات الى موجود
واجب لذاته وهو المطلوب انتهى ولما كان ما ذكرناه في ذيل البرهان
الاول من احتمال الاستناد الى الواجب بدون ان ينتهي التسلسل يجري في
هذا البرهان ايضا فلا يدل على بطلان التسلسل مع انه المقصود تصدى
بعضهم كصاحب المواقف وشارحه في مبحث ابطال التسلسل لتقرير هذا
البرهان على وجه يندفع عنه ذلك فقالا في تحرير الشق الاخير منه بعد

ابطال الشقين الاولين بمثل ما مر ان تلك العلة الخارجية توجد لا محالة جزءا من اجزاء السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن العلة الخارجية علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت تلك العلة الخارجية موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة داخلة في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو ظاهر البطلان وعدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخرى منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال انتهى ولا يخفى انه على تقدير اخذ استحالة توارد الموجدين على معلول في البرهان لا احتياج فيه الى ذلك التطويل وابطال الشقوق كلها على حدة بل يكفي ان يقال لو وجدت تلك السلسلة الغير المتناهية لاحتاجت لكونها مركبة من افراد ممكنة الى علة وما يفرض علة لها سواء كان نفسها او جزءها او امرا خارجا عنها لا بد وان يكون علة لكل واحد من الاحاد لما ذكر في ابطال الشق الثاني والمفروض ان لكل واحد من الاحاد علة اخرى مخصوصة في السلسلة فيلزم توارد الموجدين على معلول فلا يوجد السلسلة الغير المتناهية وهو المطلوب فتدبر ولا يذهب عليك ان ما يمكن ان يورد عليه فهو مشترك

كما يظهر

كما يظهر بادنى تامل ثم ان الغزالي في تهافت الفلاسفة اعترض على برهانهم هذا لابطال التسلسل بان لفظ الممكن والواجب مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذا اللفظ فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم انتهى وجوابه ان المراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه فان قيل على هذا يجب ان يكون المركب من الواجبين مثلا ممكنا لاحتياجه الى جزئه قلنا اولا لا بعد في التزام امكان ذلك المركب وان كان كل من احاده واجبا وقد التزمه بعضهم وثانيا ان كلامهم في المركب من الممكنات والحكم فيه ظاهر فلا يضرهم احتمال وجود مركب اخر لا يجري الحكم فيه وثالثا ان المفروض محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا اخر ثم اعلم ان على اصل هذا البرهان سواء استعمل في ابطال التسلسل او اثبات الواجب اعتراضات اخر مشهورة اقويها ما اعترض على ما قالوا في ابطال الشق الثاني اعني المقدمتين اللتين ابطلوا بهما كون علة المجموع جزءه احديهما قولهم علة الكل علة لكل جزء وثانيتهما قولهم فاذا كان علة لكل جزء ~~وثانيتهما قولهم فاذا كان علة لكل جزء~~ يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله وكلام القوم في تقرير هذا الاعتراض مضطرب وما هو حقه

[illegible]

من التنقيح والتلخيص بمنع كل واحدة من المقدمتين اما الاول فمستندا بان آحاد حوادث
اذا اثر فى ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزوه
فلا بد له من علة ويمتنع ان يكون تلك العلة علة لكل جزء لامتناع ان يكون الواحد
اثر الشئ واما الثانى فمستندا بانا اذا فرضنا ان ما قبل المعلول الاخير علة المعلول
الاخير وما قبل المعلول الثانى علة المعلول الثانى وهكذا فيكون جزء من تلك
السلسلة اى مجموع ما قبل المعلول الاخير علة لكل جزء منها ولا يلزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله وحاصل ما دفع به الاول ان المراد بالعلة ههنا هو الفاعل
المستقل بالتاثير على معنى انه لا يستند شئ من اجزاء السلسلة الا اليه او
الى ما صدر عنه ولا شبهة فى ان العلة بهذا الوجه للمركب من الممكنات
يجب ان يكون علة لكل جزء اذ لو لم يستند بعض الاجزاء اليه بلا واسطة
او بواسطة ما صدر عنه لاستند الى غيره مطلقا لامكانه ووجوب استناده
الى علة فيلزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة بالمعنى المذكور علة مستقلة
بذلك المعنى هف واذا ثبت صحة هذه المقدمة فى المركب من الممكنات كلا و
فيه فاندفع المنع ولم يبق للسند صلاحية السندية وحاصل ما دفع به الثانى
انه اذا تعين المراد بالعلية وثبت انها بالمعنى المذكور يجب ان يكون علة لكل
جزء فكل ما فرض من اجزاء السلسلة علة للكل سواء كان ما قبل المعلول
الاخير او غيره يجب لكونه جزءا من السلسلة ان يكون لا اقل علة لنفسه
ايضا قطعا فاندفع المنع مع سنده ولا يخفى ان مناط الدفعين على ما
ذكر تخصيص العلة بفاعل مستقل بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء تلك السلسلة

لا

لامستندا اليه اولا او بواسطة ما صدر عنه فللمعترض حينئذ ان يعود
ويقول الاحتياج الى فاعل مستقل كذلك انما هو مسلم فى المركب من الاحاد
المتناهية واما فى المركب من الاحاد الغير المتناهية التى يستند بعضها على ما
هو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فممنوع والاشتباه انما وقع
من توهم ان ما فرض علة مستقلة للسلسلة يجب ان يستند الى نفسه
علية كل جزء منها بواسطة او بغير واسطة ولكن لا يجب ذلك لم لا يكفى
فيها فاعل بمعنى ان شيئا منها لا ينتهى الى فاعل خارج عنه سواء يستند
العلية المذكورة الى نفسه او الى جزئه كما قبل المعلول الاخير فان قلت اى جزء
من السلسلة يفرض علة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثير
ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما
تحته فلو كان علة السلسلة جزءا منها لزم ترجح المرجوح وبذلك ابطل
الشيخ فى الاشارات احتمال علية الجزء حيث قال وليس بعض الاحاد
اولى بذلك اذ كان كل منها معلولا لان علته اولى بذلك قلنا المحصل للسلسلة
اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير ويتم
السلسلة واما علته فهو محصل له اولا وبالذات وبواسطته محصل
للسلسلة فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة من غير محذور **قوله**
اذ بطل حينئذ المقدمة المذكورة اه اشارة الى دفع الاعتراض الذى ذكرنا
انه من اقوى الاعتراضات على البرهان بما مر من تخصيص العلة بفاعل مستقل
بالمعنى المذكور على وجه يندفع عنه ما كان متوجها على ذلك يعنى تصوير احتمال

ولا في صحة ما قيل انه لو امكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات وذلك
لامتناع طريان العدم عليها بالكلية

الفرق بين المركب من الاحاد المتناهية والمركب مما لا يتناهى في الاحتياج الى
فاعل كذلك وتجويز ان يكون جميع الممكنات غير متناهية مستغنية عن مثل
ذلك الفاعل **ووجه** الاندفاع ان المقدمة البديهية كما سبق دلت على عدم الفرق
بين المركب من الممكنات الغير المتناهية والمركب من المتناهية بل بينه وبين
ممكن واحد في امكان طريان الانعدام عليه راسا فكما ان الواحد والمتناهي
لامكان طريان المذكور محتاج الى فاعل مستقل بالمعنى المذكور على ما سلمه
المعترض ايضا كذلك الغير المتناهي بلا فرق اذ الاشتراك في الملزوم يستلزم
الاشتراك في اللازم فبملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد
لجميع الممكنات متناهية او غير متناهية من فاعل كذلك **ولما** كان الفاعل
بالاستقلال المذكور لا يجوز ان يكون معلولا لشيء من اجزاء السلسلة حتى
يكون علية اضافية او بعيدة كما هو حال الكل بل فرض من ابعاض السلسلة على
وهو ظاهر غير عنه بحسب الاعتبار الاول بالعلة بالذات وبحسب الاعتبار
الثاني بالعلة على الاطلاق **ثم** لما كان الاعتباران المذكوران راجعين الى صفة
الاستقلال المذكورة حقيقة وهي الاصل في علية الموصوف بها للجميع اشار اليه
بقوله والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه فتدبر **قوله** ولا في صحة ما قيل انه
لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات الخ وفي بعض النسخ لوجود
الممكنات والصحيح هو الاول وتوضيح تقريره يحتاج الى تمهيد مقدمة مشهورة هي ان
كل موجود ممكن واجب بالغير ممتنع عدمه به ولا يجوز انفكاك وجود ممكن عن ذلك
الوجوب **وذلك** الوجوب على قسمين احدهما الوجوب السابق على وجوده وهو وجوب

فيصانه

فيصانه عن علته التامة بناء على ان الاولوية الناشئة من العلة غير كافية في وجوده
ما لم يصل الى حد يستحيل تخلفه عن العلة ويمتنع عدمه بها وهذا الحد هو المسمى
بالوجوب السابق **وثانيهما** الوجوب اللاحق لوجوده وهو وجوب كونه موجودا
بشرط وجوده وهو الذي يسميه المنطقيون بالوجوب بشرط المحمول
اي كون المحمول ضروريا ما دام ثابتا للموضوع وهذا اللاحق للممكن الموجود
ثابت اتفاقا اذ لو لم يمتنع عدمه بشرط وجوده جاز اجتماع عدمه مع
وجوده وهو ضروري البطلان والوجوب السابق ايضا بالنظر الى ممكن
صادر عن علة موجبة كذلك **واما** بالنظر الى ممكن صادر عن موجد مختار
فمنظور فيه **اذ** بعض المتكلمين جوزوا صدوره عنه بدون ان ينتهي الى حد
الوجوب بل قالوا بان ذلك الوجوب مناف للاختيار **وبعض** اخر منهم مع
جمهور الفلاسفة لم يجوزوه وحكموا بانه ما لم يجب عن علته لم يوجد سواء
كان صادرا عن موجب او مختار زعما منهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ولذلك اطلقوا القول بان كل ممكن موجود محفوف بوجوبين
ويتفرع على هذا الخلاف جواز تخلف المعلول عن علته التامة وعدم جوازه
اذ بالنظر الى الفاعل المختار المستجمع لجميع الشرائط اعني جميع ما يتوقف
عليه الفعل الذي يعبر عنه بالعلة التامة لزم ان لا يجوز عدم صدور الفعل
فيحكم بوجوبه السابق او يجوزه فيحكم بامكان تخلفه عن العلة التامة
فمن ينفي الوجوب السابق ويعتقد استحالة التخلف فقد يناقض نفسه
هذا وبالجملة شيء من الوجوبين للممكن لا ينافي امكانه الذاتي لان امكانه

الذاتي لانا سلكانه الذاتي يكون بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن كون علته موجودة
وكذا عن كونه موجودا وذانك الوجوبان يكونان بالنظر الى عدم اما السابق
فبالنظر الى وجود العلة واما اللاحق فبالنظر الى وجود الممكن واخذه معه
وقس على ذلك حال الممكن المعدوم في كونه محفوفا بامتناعين احدهما
من عدم علة وجوده والثاني من عدمه مع عدم منافاة شيء منهما لامكان
الذاتي الثابت له بالنظر الى ذاته اذا مهدت هذه المقدمة فاعلم انه يمكن
ان يكون المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ذكرهما المحشي هنا اعني
قوله لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشا لوجوب الممكنات اشارة
الى برهان مشهور تقريره انه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب
لغيره فيلزم ان لا يوجد موجود اما الاول فلانه على تقدير عدم الواجب
وانحصار الموجود في الممكنات ليس ارتفاع جميع الممكنات باسرها ممتنعا
بالذات لانها باسرها ممكنة ولا بغيره لان الغير الذي امتنع به رفع جميع
الممكنات لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض
عدمه واما الثاني فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا واجب لغيره لم يوجد
موجود اصلا فيما المقدمة المشهورة القائلة بان ما لم يجب اما بالذات و
اما بالغير لا يوجد والمقدمة الثانية من المقدمتين المذكورتين اشارة
الى البرهان الذي نسبه صاحب المواقف الى نفسه حيث قال وهو مما
وفقنا لاستخراجه وتقريره بعبارته ان الموجودات لو كانت باسرها
ممكنة لاحتاج الكل الى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة بان لا

يوجد

يوجد ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ ما لا يمنع
جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود والشيء الذي اذا فرض عدم
جميع الاجزاء كان ممتنعا بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن المجموع
فيكون واجبا وهو المطلوب انتهى وقد فسر السيد الشريف الفاعل المستقل
هنا بما لا يستند وجود شيء من احاد الممكنات الا اليه او الى ما صدر
عنه والمحقق الدواني ايضا في رسالته القديمة بنى تقرير هذا البرهان
على ذلك التفسير ثم اعترض عليه بانا لا نسلم احتياج المعلول الى موجد
مستقل بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجد مستقل بالمعنى الاعم
من ذلك وهو ان لا يستند امتناع عدم شيء من الاحاد الا اليه او الى
ما هو ~~جزء وحينئذ~~ صادر عنه او الى ما هو جزء وحينئذ نقول ان العلة
المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول غير خارج عنه انتهى والحاصل ان الموجد
المستقل المذكور في المقدمة الاولى من هذا البرهان اذا اخذ بالمعنى
المفسر به يتوجه المنع عليها ولكن تتم المقدمة الثانية واذا اخذ بالمعنى
الاعم منه تصح الاولى ولكن يتوجه المنع على الثانية فعلى هذا لا يخفى ان
ما ذكر هذا المحقق بعد ذلك من التشنيع عليهم في اهمال المقدمة الثانية
وعدم تبيينها لا يتجه اصلا اذ بناء على تفسيرهم لا يبقى شبهة في صحة
الثانية وعدم احتياجها الى بيان انما الكلام حينئذ في صحة الاولى و
عدم صحتها فتدبر ثم لا يذهب عليك ان ذينك البرهانين متحدان
في المال ولا تفاوت بينهما الا ان الملحوظ بالذات في الاول هو وجوب وجود

الممكنات وفي الثاني امتناع عدمها صرح به المحقق الدواني ايضا ثم قال ومن اتى
بالثاني بعد العلم بالاول فقد انحل والظاهر ان هذا التعريض ناظر الى ما فعله
صاحب المواقف حيث جعلهما مسلكا مستقلا منسوبا الى نفسه ثم ذكر الاخر على
انه مسلك اخر فاذا تذكرت هذا فلا تغفل عن حسن تعبير المحشي عنهما
فانه اشار بجعلهما في مسلك واحد وتعبيره بما كان فيه من الاسلوب وعطف احدها
على الاخر عطفا على طريق التفسير والبيان اشارة لطيفة الى ان كلا منهما وان
كان مذكورا في كتبهم على انه مسلك مغاير للاخر لكنهما غير متباينين في المعنى
انما الاختلاف في العبارة فافهم ثم اعلم ان في كل من الطريقين اخذ وجوب الوجود
بالغير او امتناع العدم به للممكنات مسلما وفيه ان الوجوب والامتناع السابقين
غير مسلم لما عرفت من تجويز بعضهم صدورها عن الفاعل المختار بدون شيء
منهما والاحتياج غير نافع ههنا كما لا يخفى بادنى تامل وكذا اخذ امكان ارتفاع
جميع الممكنات بالذات اما في الاول فصريحا واما في الثاني فتلويحا وفيه ايضا
ما مر في بيان المقدمة التي ادعى المحشي بداهتها وكذا استعملت المقدمة
القائلة بان ما يجب به وجود الممكنات ويمتنع به عدمها يجب ان يكون
خارجا عنها واجبا لذاته اما في الاول فبقولهم لان الغير الذي امتنع به
رفع جميع الممكنات لا بد من ان يكون موجودا خارجا عنها واجبا لذاته واما
في الثاني فبقولهم والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء كان ممتنعا
بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا وقد اشرنا الى
ان المحقق الدواني تشنع على القوم في اهمالها وعدم تبيينها وقال في الكلام في الو

غير تام لا احتياج الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة ثم انه تصدى
لاثباتها واطنب الكلام في تصحيحها وتبيينها على وجه ظهر بطلانه بنفسه واستغرب عليه
رايه حتى قال في ذيله واذا علمت ذلك حققت انه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك
واقومها ونحن نحقق تحقيقه انه لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم
شيء منها ولا جميعها لان امتناع كل منها لكونه ممكنا انما كان لامتناع
عدم الجزء الذي توقف فالمحال عدم شيء منها مع وجود ما توقف فاذا
فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر
الى علله اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض فلا يكون ذلك الارتفاع
ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا يكون السلسلة موجودة
اصلا وقد فرضت موجودة هف وفيه نظر لانا لو اغمضنا عن قوله
والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد وسلمنا امكان ارتفاع المجموع بالنظر
الى ذاته فلا نسلم امكانه بالنظر الى علله في نفس الامر قوله اذ هي ايضا ممكنة
معدومة في هذا الفرض قلنا امكان العلل في ذاتها لا ينافي امتناع عدمها
لغيره وكذلك فرض عدمها ايضا لا ينافي امتناعه وكون المفروض محالا في نفس
الامر فيجوز ان يكون ارتفاع المجموع ممتنعا لوجود علته وارتفاع علته ممتنعا
لوجود علتها وهكذا الى غير النهاية فلا بد فيه من ابطال احتمال كون موجب
السلسلة داخلا فيها ومن اجزائها نظيرها يتوقف عليه بعض البراهين
السابقة من دفع الاعتراض الذي يسمونه بشبهة ما قبل المعلول الاخير
ودونه خرط القتاد نعم ان تم ما ادعاه المحشي من بداهة المقدمة التي

ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يحقق شيء من المكنات او الاكثر من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره الواجب المحقق حاشيه

بالنظر
مهدها يمكن ان يبطل ذلك الاحتمال ويثبت ايضا امكان ارتفاع المجموع
الى ذاته فيتم المطلوب على وجه لا يبقى فيه ما ذكرنا الا احكايه الوجوب والامتناع
وهي سهلة يمكن اصلاحها بتغييرها في التقرير فتامل **قوله** ولا في صحة ما قيل
من انه لو لم يتحقق الواجب هذا البرهان نقله شارح المواقف عن بعض الفضلاء
ووصفه بانه اخصر المسالك واظهرها وتقريره ان الممكن لا يستقل بوجود
ولا ايجاد اما الاول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع
الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء
اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بالوجود ولا الايجاد واذ لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره قال المحقق الدواني بعد ذكر هذا البرهان
في رسالته القديمة اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد
بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم المطلوب لجواز ان
يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد به عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه
يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ثم قال ولو اخذت المقدمة القائلة
بان كل ما لا يستغنى كل واحد منه عن امر خارج لا يستغنى جميع احاده
عن امر خارج عنه بديهية حدسية لم يبعد لكنه لا يجدي في المناظرة
انتهى ولا يخفى ان هذه المقدمة قريبة جدا من المقدمة التي ادعى المحشي
بداهتها بل مضمونها في الحقيقة متحد اذا لم يوخذ الطرفان في مقدمة
المحشي بخصوصها بل اكتفى فيها باخذ مطلق العدم كما فعل غيره في تقرير
تلك المقدمة على ان امر اذا التفاوت بينهما حينئذ من وجهين احدهما

ان

ان الدعوى في تلك المقدمة عامة وفي مقدمة المحشي مخصوصة بالممكن
المركب من الممكنات وانت خبير بان ذلك التفاوت ليس الا في المفهوم
فان ما صدق عليه الممكن المركب من الممكنات صدق عليه الغير المستغني
كل واحد منه عن امر خارج وبالعكس وهو ظاهر وثانيهما ان الحكم في
تلك المقدمة عدم الاستقلال عن امر خارج وفي مقدمة المحشي امكان
الانعدام وظاهر انهما ايضا متلازمان اذ احتياج الشيء في وجوده
الى الخارج يستلزم امكان العدم عليه من حيث هو اذ لو امتنع العدم
عليه من حيث هو يكون من حيث هو واجبا فلا يكون محتاجا في
وجوده الى الغير بل مستغنيا عنه هف وكذلك امكان الانعدام على
شيء يستلزم كونه محتاجا في وجوده الى الخارج اذ لو لم يكن محتاجا
فيه اليه بل مستغنيا في حد ذاته عن الغير لم يمكن ان يعدم ضرورة
ان ما يكون ذاته كافية في وجوده يكون وجوده ضروريا فلا يمكن
عدمه هف ولولا هذا الاستلزام لا ينفع مقدمة المحشي في مقصوده
اذ مقصوده اثبات ان جميع الممكنات لامكان الانعدام عليه يحتاج
في وجوده الى امر خارج عنه ليثبت وجود الواجب الخارج عن جميع الممكنات
فلا يتم مقصوده الا بثبوت هذا الاستلزام فاذا عرفت ان المقدمتين
متحدتان في الحقيقة عرفت ان ما سبق على مقدمة المحشي يجري على هذه
المقدمة ايضا لكن ذلك المحقق اعترف بان دعوى بداهتها لا يجدي
في المناظرة لانها حدسية قد يتحدس بها بعض دون بعض فلا يقوم

وله ثبات هذا المطلب منع [illegible] ان المعتبر وجود الامكان الوقوعي ان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء
بالامكان الوقوعي [illegible]
[illegible]
[illegible]

تجد على الغير دون المحشي فانه قد صرح بانها بعد تمهيدها لا يبقى شبهة
في تمام البراهين المذكورة فتدبر **قوله** ومن ذلك الامكان يثبت
وجود واجب الوجود لا يخفى ان الامكان عند العقلاء يطلق على المعنيين احدهما
ما هو عدم اقتضاء الذات شيئا من طرفي الوجود والعدم اصلا
وهذا [illegible] اعتباري قائم بنفس الماهية الممكنة لا يلزم لها ولا
يتصور فيه تفاوت القوة والضعف والقرب والبعد وثانيهما الاستعدادي
وهو عبارة عن تهيؤ الكامل بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
الموانع وسماه المتاخرون الامكان الوقوعي قيل لانه يجوز وقوعه حينئذ
بالفعل بخلاف الاول فان تحققه لا يوجب امكان الوقوع لجواز ان
يمتنع بالغير وفيه ما ستعرف فانتظر فالوجه في تسميته بالوقوعي
يمكن ان يكون انه يرجح وقوع الممكن على عدمه وهو اعم من ان يصل الى حد
الوقوع ام لا ثم ان هذا الامكان امر موجود عندهم من مقولة الكيف
قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت
فان استعداد النطفة مثلا للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر
له ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب صح
وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط
وارتفاع بعض الموانع فتامل ما ادعاه المحشي هاهنا انه يمكن ان يستدل
بثبوت هذا الامكان للممكن على ثبوت الواجب تعالى باحدى الطرق
بدون ان يثبت وجوده بالفعل فيسقط بهذا التنزل عن دعوى وجود شيء

من الممكنات

[illegible]

من الممكنات بالفعل في البراهين ويتم تحصيل ملاحظة ثبوت ذلك الامكان
لها ولا يخفى ان هذا الامكان كما عرفت له مراتب القرب والبعد والقوة
والضعف فما دام لم يصل الى مرتبة الكمال القوي لا ينفك عنه وجود الممكن
وهو الاستعداد التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع جميع
الموانع لا يمكن ان يستدل به على وجود الواجب اذ يمكن الوصول الى تلك
المرتبة لحال الامكان الاصلي في جواز امتناعه لفقدان شرط او وجود مانع
فلا يدل على ثبوت وجود له والظاهر ان المحشي اراد به الكامل من مراتبه
ولا بعد فيه على ان شارح الصحائف ذكر ان بعضهم خصوا اطلاق هذا
الامكان على الاستعداد التام وايضا لا يبعد ان يفرق بين الاستعدادي
والوقوعي بان يخص اطلاق الوقوعي على هذه المرتبة وان صرحوا بترادفهما
فتامل اذا عرفت ما تلوت عليك فتقرير البرهان على الطريق الاول حينئذ
ان يقال ان الممكن بهذا الامكان يجوز وقوعه بل يجب فكل ممكن كذلك فله
علة ممكنة بهذا الامكان لا اقل اذ لو لم يكن له علة كذلك يمتنع وقوعه ضرورة
وهكذا فيجب ان ينتهي الى واجب بالذات لئلا يلزم الدور والتسلسل وقس
عليه جريانه في ساير الطرق فالفرق بينه وبين المسلك المشهور الذي
يتمسك فيه بالوجود ان الملحوظ فيه مجرد هذا الامكان مع قطع النظر
عن الوجود بالفعل وان كان مما لا ينفك عن الوجود بخلاف المسلك
المشهور فان الملحوظ فيه وجود الممكن بالفعل والفرق بينه وبين مسلك
المتكلمين الذين تشبثوا فيه بالامكان بشرط الحدوث ظاهر لانهم ارادوا

الفصل الثاني في صفاته [تعالى] وجود العالم بعد عدمه حق الاتي — والموسيطاه ... ويكره ... الوجوب والامكان ... باعتبارين ويكره اجتماع القدرة على المستند مع العدم ... واتفاق النقل ... الحدث

بالامكان الاصلي واخذوا الحدوث معه بخلاف هذا المسلك
وهو ظاهر ثم لا يخفى انه بقي ههنا شيء هو ان الملحوظ في هذا المسلك
وان كان مجرد هذا الامكان لكن هذا الامكان لكن هذا الامكان ايضا
في نفسه غير موجود عندهم كما سبق فلا يستقل الا على غاية ... موجود
في نفسه فهل هو الا ... فيما قرر عنده الا ان يقال ان لهذا الامكان
اعتبارين اعتبار انه موجود في نفسه واعتبار انه استعداد الموجود
اخر والملحوظ في هذا المسلك هو بالاعتبار الثاني دون الاول فتامل
قال المصنف قدس سره الفصل الثاني في صفاته تعالى اعلم ان في احاديث
اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين قسمت صفاته تعالى الى صفات
الذات وصفات الافعال والمراد بالاول هو الصفات الثبوتية التي
يمتنع انفكاكها عن الذات كالوجود والحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر ونحوها وهي صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات ازلا وابدا
ومن خواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالعدم والموت
والجهل والعجز والصمم والعمى ونحوها وبالثاني الصفات الثبوتية التي لا
يمتنع انفكاكها عن الذات كالايجاد والارادة والاختيار والادراك
والابصار والرؤية والسماع ونحوها كذا افاد الاستاد دام الله
ظله في حواشي عدة الاصول وكذا شيع الكلام ثم في بيان حقيقتها
ومعنى عينيتها لكماليتها وسر ان نحو الارادة والاختيار من القسم
الثاني على ما يدل عليه الروايات لا من الاول على ما هو المشهور وسايرها

يتعلق

يتعلق بها وسنذكر في مقام بنذا منها ان شاء الله تعالى ثم لا يخفى ان
هذا التقسيم للصفات الوجودية له تعالى واما السلبية فان اطلقنا
عليها اسم الصفة كما هو المشهور فيكون قسما ثالثا وان لم يطلق
عليها اسم الصفة ذلك الاسم كما نقل عن المتكلمين من انهم لا يطلقون
الصفة الا على الوجودي ويسمون العدميات نعوتا فيكون الصفات
منحصرة في الوجودية المنقسمة اما الى صفات الذات وصفات الافعال
كما عرفت واما الى الصفات الحقيقية والصفات الاضافية ثم الحقيقية
الى الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الاضافة كما اشتهر والمال واحد
لا يخفى وينبغي ان يعلم ان هذا الحصر والتقسيم باي وجه كان انما هو
بالقياس الى بسائط الصفات وقد يتصور التركيب فيها قال شارح
الصحايف وجاز صفته تركيبية من القسمين كالقدم فانه موجودية لا
تكون مسبوقة بالعدم وكالازلية فانها موجودية سابقة على الغير
انتهى وايضا هذا الحصر انما يكون بالنسبة الى انواع تلك الصفات
واما احادها فالحق انها غير منضبطة في عدد وتوضيح المقام ان المحققين
القائلين بان شيئا من صفاته ليست بموجوده في نفسها زايدة على
ذاته بل هي مفهومات اعتبارية منتزعة اما من ذاته تعالى مع قطع
النظر عن جميع ما سواه وهي الصفات الكمالية التي يقال انها عين
ذاته تعالى واما من ذاته تعالى باعتبار بعض افعاله وهي الصفات
الفعلية التي هي حادثة بحدوث افعاله تعالى لا وجه لهم في حصرها

في عدد معين لعدم انحصار الاعتبارات اللائقة بجنابه تعالى وما رواه
الخاصة والعامة من ان لله تسعة وتسعين اسما وكذا ما روى
من احدى والف وان كان مما يوهم انحصار صفاته تعالى فيه بناء
على انها في معرض البيان وان المراد بالاسم الصفة كما ذهب اليه الاشعري
في كتاب الصفات لكنه ينبغي ان يحمل على نوع من الاعتبار لحكاية ما وقع
الاذن بالملائكة عليه تعالى فما ابتدعه المصنف وغيره من القائلين بالعينية
من عدة من صفاته تعالى فليس للقصر عليها باعث سوى كونها مما
تكلم المتقدمون في اثباتها ونفيها وكونها عمدة الصفات التي يمكن
ان يرجع اليها البواقي بنوع من الاعتبار هذا ولكن القائلين بان
صفاته الكمالية القديمة امور موجودة في نفسها في الخارج زائدة
على ذاته تعالى قد ضبطوها في عدد خاص لا يتجاوزون عنها كما يجيء
تفصيلها وكأن وجه حصرهم وعدم تجاوزهم ان الموجودات الخارجية
لا بد ان يكون في نفس الامر على عدد خاص سيما اذا كانت قديمة اذ
ينبغي حينئذ ان يبالغ في تقليلها بقدر الامكان بل لا يجوز التعدد
فيها الا بعد الالتجاء اليه ببرهان شديد البنيان حتى انهم مع اعتقادهم
بتعدد الموجودات القديمة التي هي الذات وصفاتها الكمالية ربما
يحترزون عن اطلاق لفظ القديم على الزائد على واحد قال التفتازاني
في شرح العقائد ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق
القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف

بصفات

بصفات الالوهية ثم قال الصفوية في هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى
نفي غيريتها وعينيتها انتهى وليعلم ان الباعث للاشاعرة على ارتكاب شناعة
التزام القول بالواسطة بين العينية والغيرية في حقيقة صفاته تعالى
انهم لاعتقادهم انها مع قدمها موجودات خارجية لم يمكنهم القول
بالعينية اذ العينية الحقيقية بين الموجودين في الخارج ظاهر البطلان
ولم يجترئوا على القول بالغيرية ايضا حذرا مما وقع فيه النصارى
وكفروا به من اثباتهم قدماء متغايرة للذات تعالى هي الوجود والعلم
والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس فلما انتفى العينية
والغيرية التجاؤا الى القول بانها لا هو ولا غيره ومن العجب انهم بذلك
ايضا لم يتخلصوا من موافقة النصارى فان النسطورية منهم على ما ذكره
صاحب الملل والنحل ذهبوا الى ان هذه الاقانيم ليست زائدة على الذات
ولا هي هو فتامل ثم انه لما كان الظاهر منه خلاف البديهة فسر بعض
محققيهم العينية بالاتحاد في المفهوم بلا تفاوت والغيرية بكون الموجودين
بحيث يتصور وجود احدهما منفكا عن الاخر ليصير الواسطة معقولة
وهي ان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه
كالجزء مع الكل ولا يخفى انه يلزم على هذا التفسير ان يكون كل من المتلازمين
بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره مع القطع بالمغايرة اتفاقا وقد يتوهم
ان يكون معنى الغيرية التغاير في الوجود حتى يكون معنى الواسطة ان لا يكون

منهوم بمفهوم الآخر ولا يكون وجوده كما في المحمولات بالنسبة
الى موضوعاتها فانه يشترط بينهما التغاير بحسب المفهوم ليفيد
الحمل والاتحاد بحسب الوجود ليصح الحمل فيرد عليه ان هذا انما يصح في مثل
العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان
كلامهم فيه نعم لاحتياج القول بالواسطة الى التكلفات الغير المفيدة لم
يبال بعض من متاخريهم من القول بانها غيره تعالى مستظهرا بان المستحيل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات فاحتاجوا الى ان يعللوا تكفير
النصارى اما بانهم اثبتوا الهة ثلثة او بانهم زعموا ان اقنوم العلم قد انتقل
الى بدن عيسى عليه السلم فلا بد لهم من تجويز الانفكاك والانتقال فيلزمهم
اعتقاد ذوات قديمة متغايرة وان تحاشوا عن التسمية بالذوات
ولا يخفى ما فيه وبالجملة جميع القائلين بوجود صفاته الكمالية في الخارج
في نفسها حصروها في عدد معين واكثرهم على انها انما هي السبع المشهورة
مستدلين بانه لا دليل على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيها وبانا مكلفون
بكمال المعرفة فلو كان له تعالى صفة غيرها لعرفناها فيرد عليهم ان عدم
الدليل لا يفيد عدم المدلول في نفس الامر وان وقوع التكليف بكمال
المعرفة ممنوع وان سلمنا فلا نسلم حصوله من جميع المكلفين لجواز
ان يختص بمعرفتها بعض دون بعض كما ذكره صاحب المواقف وزاد بعضهم
اثبات صفات اخرى غير السبع المشهورة وسيجيء تفصيلها فتدبره
واحفظه فانه جملة مفيدة في كيفية الصفات عسى ان يسهل عليك بعض

المستصعبات

المستصعبات **قال المصنف قدس سره** وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب لما اثبت وجود الواجب جل شانه شرع في اثبات صفاته
الكمالية فابتدا باثبات القدرة لانه اهم المطالب في هذا الباب والمعركة
العظيمة المبني عليها اكثر المقاصد لكونه مبنى المخالفة لقواعد الفلسفة
ثم ان جمهور المتكلمين حذفوه في عنوان اثباته تعالى كما مر في اوائل هذه الحواشي
من ان طريقتهم اثبات الصانع المشتمل بمفهومه على هذه الصفة قصدا
الى ان معرفة الله عندهم في الحقيقة عبارة عن الاذعان بثبوت ذات
متصفة بهذه الصفة اذ مدار ثبوت الشرائع الماخوذة موافقتها
في موضوع فيهم على ثبوت ذلك الكمال له تعالى وبه يستحق التعظيم والشكر
وقد اوضحنا هناك سبب مخالفة الفلاسفة لهم في اثباته تعالى بالعنوان
المذكور بان اثبتوه تعالى بعنوان الواجب فاحتاج من تبعهم من المتكلمين
في طريقتهم هذه الى اثبات صفة القدرة بعد اثباته بعنوان الواجب ليتيسر له
القول بوجود الصانع وحقية الشرائع كما هو مقتضى فن الكلام فاعلم
ان لهم في اثباتها طرقا عمدتها واشهرها مسلك حدوث العالم ولذلك جمهور
المتكلمين اثبتوه معتمدا على اثبات الصانع واخذوه في براهينهم عليه كما
مرت الاشارة اليه فلهذا اعتمد عليه المصنف واستدل به عليها ولم يلتفت الى
غيره من الطرق ثم عبر عن حدوث العالم بوجود العالم بعد عدمه اشعارا
بان الحدوث المستلزم للقدرة انما هو الحدوث بهذا التفسير فان
للحدوث استعمالات منها الحدوث الذاتي وهو لا يستلزم القدرة اتفاقا

ولذلك لم يختلفوا في ربع اخذه فهم في القدرة ومنها الحدوث الدهري
الذي استعمله بعضهم في معنى رآه متوسطا بينه وبين الزماني ومنها
الحدوث الزماني الذي شاع النزاع فيه بين المتكلمين والفلاسفة اثباتا
ونفيا وتوضيح بيان هذه المعاني ان الحدوث لا يعقل الا بسبق امر على
الحادث فان اعتبر سبق العلة عليه فهو الحدوث الذاتي وان اعتبر سبق عدمه
عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني
مفهومين وثلث القسمة بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصريح
والليس الساذج وهو الحدوث الدهري او باستمرار العدم وهو الحدوث
الزماني وادعى ان محل النزاع بين الفريقين هو الحدوث الدهري ولتحقيق الحق
فيه مقام اخر وما يجب ان يعلم هنا ان ظاهر عبارة المصنف وجود العالم بعد
عدمه على تلك القسمة يحتمل كلا من المعنيين الاخيرين واختلفت في تقريرها كلمات
الناظرين فيها كما سنفصلها فبالجملة يتمسك في اثبات الاختيار بالحدوث باحد
المعنيين ولما كان المصير اليه في هذا المسلك من نفي الايجاب المقابل له لانه نتيجة
الدليل في الحقيقة من جهة ان صورة الدليل قياس استثنائي تحريره لو كان الواجب
المستند اليه جميع الممكنات موجبا لكان العالم قديما لكن العالم ليس بقديم
فالواجب ليس بموجب ترك المصنف هذا المطلوب الايجابي اعني ثبوت الاختيار له
بصورة سلب مقابله اعني نفي الايجاب اعتمادا على الاستلزام البين الذي
بينهما لظهور عدم معقولية الواسطة ثم انهم اختلفوا في ان الايجاب المنفي
عن الواجب تعالى بالنسبة الى فعله في هذا المقام اي معنى من معانيه المستعملة بين القوم

فان

فان له في محاوراتهم العلمية ثلثة استعمالات يجمعها امتناع الترك ويقابل
كلا منها معنى من معاني الاختيار التي يجمعها صحة الفعل والترك الاول
امتناع الترك للفاعل لذاته لا من داع ونحوه وهو الذي يسمونه ايجاب
الطبايع كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق ويقال له الايجاب
الطبايعي وهو معنى مشهور ويقابله الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك اي امكان كل منهما بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعل ولا ينافيه الوجوب السابق بالنظر الى شيء اخر اصلا الثاني
امتناع الترك له من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرايط التاثير
المقتضية لعدم انفكاكه عن الفعل ولو بامتداد وهمي وسيعبر
المحشي عن هذا المعنى بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم
مطلقا في الازل ويقابله الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اي
امكان كل منهما بالنظر الى شرايط التاثير ايضا في شيء من الاوقات
وان كان وقتا موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت
اخر انما المنافي له الوجوب في جميع الاوقات الثالث امتناع
الترك له من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرايط المقتضية بنحو
من الانفكاك ويعبرون عن هذا المعنى بالايجاب الخاص وستسمعه
في كلام المحشي ايضا عن قريب ويقابله الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك اي امكان كل منهما بالنظر الى الشرايط ايضا في جميع الاوقات
وينافيه الوجوب السابق مطلقا ومناط الفرق بين الايجابين الاخيرين

هو الاختلاف فی کیفیة اقتضاء الداعی وسائر الشرائط هل تقتضی الفعل
وعدم الانفكاك التام لا يبعد الاتفاق فی ان الامتناع المذكور من جهة
تلك الشرائط لا من جهة الذات كما فی الاول وعبارة المصنف كما انها
باعتبار موضوعها كانت محتملة لمعنيين كما عرفت تكون باعتبار محمولها
محتملة لهذه المعانی الثلثة فيرتقی الاحتمالات بحسب الضرب فی
التركيب الی ستة فينبغی تفصيلها علی وجه يظهر منه ما هو الحق فی تحقيق
المقام احدها ان يستدل بالحدوث الدهری علی نفی الايجاب الطبائعی
وهذا الاحتمال يمكن ان يكون مراد المصنف بدلالة بعض عباراته
منها ما اجاب به عن بعض شبه القائلين بالقدم فی مباحث حدوث
الاجسام بقوله واخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله انتهى فانها
بظاهرها تدل علی ان الحدوث القائل به المصنف هو الحدوث الدهری
اذ القائل بالحدوث الزمانی المشتهر بسبق استمرار العدم لا يمكنه نفی
الوقت والاستمرار واعتقاده انه قبل وجود العالم مخترع محض لا يجری
فيه الاستمرار ولا يتيسر له توجيه الاختصاص المذكور الا بان يسنده
الی ارادة الفاعل او علمه بالمصالح لتساوی حدوده الغير المتناهية
بالنسبة الی امكان القابل من حيث هو كما سيتضح عندك عن قريب
ومنها ما سيجيب به عن شبه القائلين بالايجاب هنا بقوله ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين فان ظاهرها كما ستقف
عليه لا يلائم الا نفی الايجاب الطبائعی فعلی هذا الاحتمال يكون المقصود

من اثبات

من اثبات هذه المسئلة اما محض تحقيق المقام لانها من المطالب العظيمة
وغير مذكورة فی موضع اخر من هذا الكتاب واما رد لما ذهب اليه شرذمة
من جهلة الفلاسفة القائلين بهذا الايجاب فی حقه تعالی فان جمهورهم
علی ما نقل عنهم غير قائلين به وثانيها ان يستدل بالحدوث الدهری
علی نفی الايجاب بمعنی امتناع الانفكاك وعليه حمل كلام المصنف بعض
الناظرين فی هذا المقام فقال يعنی كلام المصنف قدس سره وجود
العالم بعد عدمه ينفی الايجاب ان وجود العالم بعد العدم الصريح واللبس
الساذج ينفی الايجاب الذی بمعنی امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب
جل شانه علی ما ذهب القائلون بقدم العالم انتهى وعلی هذا الاحتمال
يكون المقصود هو الرد علی جمهور الفلاسفة لانهم لا يجوزون الانفكاك
ولا يقولون بتحقق العدم للعالم اصلا بل يقولون ان تمثل نظام جميع
الموجودات من الازل الی الابد فی علمه تعالی مع الاوقات المرتبة الغير
المتناهية التی يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فی واحد من تلك
الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضی افاضة ذلك النظام
علی ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل
يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة وثالثها ان يستدل
بالحدوث الدهری علی نفی الايجاب الخاص وهذا الاحتمال لا يمكن ان
يكون ~~ان يكون~~ مراد المصنف لانه قائل بهذا الايجاب غير ناف له فی
شیء من تصانيفه بل لا يمكن جعله دليلا عليه اصلا لان غاية ما يثبت

بالحدوث الدهري انفكاك الواجب عن وجود العالم واجتماع عدمه مع عدمه الصريح السابق وذلك لان الايجاب الخاص اذ هو كما عرفت انما يكون من جهة لزوم شرائط تاثير الفاعل المقتضية للانفكاك ولا سيما على احتمال ان لا يكون العدم الدهري جائزا على الممكن من حيث هو اذ لا دليل على خلافه فيجب الانفكاك حينئذ بالنظر الى الاثر ايضا اذ لا يمكن للموثر مطلقا تاثير مناف لمقتضى ذات الاثر اذا عرفت هذا فاتضح عندك بطلان الاحتمالين الاولين ايضا من جهة عدم مساعدة الدليل فان العدم الدهري ان كان ممتنعا على الممكن من حيث هو فطريق تاثيره تعالى فيه ولو كان موجبا باي معنى كان منحصر في ايجاده بعد العدم الصريح فلا يدل على نفي الايجاب اصلا وانما يدل على نفي شيء منه لو امكن التاثير فيه على خلاف ذلك الوجه فعلم منه اختيار بما لا ستحالة الترجيح من الموجب المطلق بالاتفاق فان قلت كيف لا يدل الحدوث الدهري على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك مع ان الانفكاك واقع على تقدير ثبوته قلنا معنى ذلك الايجاب كما مر امتناع الانفكاك من جهة اقتضاء الفاعل بشرائطه ولا ينافيه الانفكاك الواقع من جهة عدم امكان الاثر فانه لا يضر بالايجاب الذي من صفات ذات الفاعل اصلا فاضبطه فانه ينفعك فيما بعد فظهر ان القائل بالحدوث الدهري للعالم دون الزماني لا يمكنه اثبات القدرة والاختيار بهذا المسلك اصلا حتى بالمعنى المقابل للطبايعي ورابعها ان يستدل بالحدوث الزماني على نفي الايجاب الطبايعي وعليه حمل الكلام

مقصود

مقصود المصنف على ما يدل عليه تقريره كما سيجيء وبعض الافاضل ايضا حمله عليه نظرا الى ظاهر عبارته الاتية في جواب شبهة القائلين بالايجاب مع عدم احتياج المقام الى نفي المعنى الاخر الذي حمله عليه المحشي فقال والحاصل ان مقصود المصنف نفي الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي الفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث الزماني والحكماء موافقون له في المقصود دون الدليل وليس منظوره اثبات انفكاك ذاته عن العالم في نفس الامر وان لزم بالعرض من الدليل انتهى ويؤيد هذا الاحتمال ان اكثر المتكلمين في هذا المقام نفوا الايجاب الطبايعي بالدليل الذي قرره الشارح كما ستقف عليه فيناسب هذا الكتاب الذي هو موضوع لتحرير المسائل الكلامية ان يكون على طبق طريقتهم هذا وخامسها ان يستدل بالحدوث الزماني على نفي الايجاب بمعنى عدم الانفكاك وعليه حمل المحشي مراد المصنف على ما سيأتي ولم يلتفت الى عدم ملائمة عبارته الاتية استظهارا بما اعتقده انه المعنى المتنازع فيه بين المتكلمين والفلاسفة فيكون هو المناسب للمقام وسادسها ان يستدل بالحدوث الزماني على نفي الايجاب الخاص وهذا الاحتمال كالاحتمال الثالث لا يناسب المقام من وجهين احدهما اعتراف المصنف بهذا الايجاب كما مر وثانيهما عدم مساعدة الدليل اذ الحدوث وان كان زمانيا لا ينافي الايجاب بهذا المعنى لانه لا يستدعي مقارنة الاثر

بل يجتمع مع نحو من الانفكاك كما مر ايضا ولكن لا يبعد حمل اهل نزاع
الفريقين في هذا المقام على نفي هذا الايجاب واثباته على ما حققه
الاستاد دام ظله في حواشي العدة فبعد ما ذكر ان الوجوب السابق
في حقه تعالى بالنظر الى افعاله ربما في استحقاقه المدح وان صحة الفعل
والترك التي ذكرها المتكلمون في حد القدرة هي بمعنى عدم الوجوب
السابق قال ويظهر بهذا تحرير محل النزاع في القدرة بين محققي المتكلمين
والفلاسفة القائلين بان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد انتهى
فتلخص لك من سياق ما ذكرنا ان الصحيح من الاحتمالات المستقر في هذا
المقام هو الرابع والخامس فحان ان نبين منافاة الحدوث الزماني لكل
واحد من الايجابين فاعلم ان الحدوث الزماني كما عرفت يستلزم سبق
العدم الممتد على الحادث فينافي الايجاب بمعنى عدم الانفكاك بديهة
كما سيصرح به المحشي وذلك على تقدير جواز ازلية الممكن كما اطبق عليه
الفلاسفة وجمع من المتكلمين واما على فرض عدم جوازها له من حيث
هو كما ذهب اليه بعضهم فلان حدوثه يكون لا محالة في حد مخصوص
من لا يزال ولا يمكن استناد ذلك التخصيص لا الى الممكن لاستواء نسبته
الى جميع الحدود ولا الى الفاعل لاقتضائه امتناع الانفكاك فلا
يجوز ضرورة ان يقتضي نحوا من الانفكاك ايضا فيبقى التخصيص بلا مخصص
وهو محال بالاتفاق واما منافاته للايجاب الطبايعي فعلى تقدير جواز
الازلية للممكن فمن جهة التخلف عن الموجب التام ان لم يتوقف على شرط او

لزوم

لزوم التسلسل في الشروط الحادثة ان يتوقف عليه كما سيجيء في تقرير الكتاب
وعلى فرض عدم الجواز المذكور فمن جهة لزوم ترجيح بعض حدود الزمان لحدوثه
على غيره من الموجب بالمعنى المذكور وهو محال بالاتفاق وليعلم ان الحدوث
الزماني للعالم انما يدل على نفي الايجاب اذا كان الزمان امرا موهوما انتزاعيا
من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه ولا يكون من جملة العالم
كما هو راي محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا ومقدارا
للحركة العارضة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم فيرجع الى
الحدوث الدهري ولا يدل على نفي الايجاب اصلا كما مر واليه اشار الاستاد
دام ظله في حواشي العدة بعد تحقيقات في مباحث الحدوث بقوله وظهر
مما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا في الخارج
ومقدارا لحركة الفلك ومخترعا محضا بدون وجود الفلك لا دلالة لحدوث العالم
زمانا الا بنفسه ولا ما يدعى لزومه له من الترجيح بلا مرجح على قدرة موجده انما
الدال عليها استحالة النقص وكون التعذر نقصا او العلم بعناية المصالح في
الافاق والانفس ونحوها لمن يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت
صدقهم بالمعجزة بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس القدرة
او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجزة كما سنبينه في فصل في ذكر ما يجب
معرفته من صفات الله تعالى انتهى ومن الناس من زعم ان دليل القدرة عند
المتكلمين منحصر في الحدوث واثباته مما يتوقف عليه اثبات القدرة فاعترض
على من تفصى عن بعض دلائل الفلاسفة على القدم بمنع جواز ازلية العالم

بانه لا يحسن هذا المنع اذ للفلسفي ان يقول في اثبات المقدمة الممنوعة
على سبيل الجدل يجوز الازلية للعالم البتة والا وجوده بعد عدمه لا ينافي
الايجاب ودليلكم على نفيه منحصر فيه بيانه ان العالم اذا لم يكن وجوده
في الازل ممكنا فايجاده منحصر في ان يكون فيما لا يزال فيجتمع حتى مع
الايجاب الطبايعي لاشتراط القابلية في معلول الموجب بهذا المعنى ايضا
فكما ان عدم احراق النار الحجر لعدم القابلية لا يضر في كونه موجبا الى الآخر
فالتخلف هنا ايضا لعدم القابلية لا ينافي الايجاب انتهى واصل هذا
البحث ماخوذ مما ذكره الفخر الرازي في الاربعين من جانب الفلاسفة
قال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد تخلف
عنها اثرها عند تخلف الشرايط او حضور الموانع ومن اقوى الشرايط
كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع
فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد
العالم الا ان تحقق الازل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول
انتهى وفيه اولا ما عرفت من عدم انحصار دليلهم على القدرة في الحدوث
كيف وبعضهم عكسوا فاستدلوا على الحدوث بالقدرة من حيث ان الاثر
كون اثر الفاعل المختار قديما قال شارح الصحايف واحتج المليون على حدوث الزمان
بان الزمان ممكن لتركبه من الحوادث فيكون مستندا الى الله والله تعالى
فاعل بالاختيار كما بين وفعل الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا
وهذا حق انتهى وثانيا ما تقدم ايضا من بيان دلالة الحدوث الزماني

على نفي

على نفي الايجاب على تقدير عدم جواز القدم الزماني على الممكن فتدبر قال
الشارح ذهب المليون قاطبة اه ذكر صاحب كتاب الملل والنحل في
معنى الدين والملة ان المتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب
يوم التناد والمعاد ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من
ابناء جنسه في اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب
ان يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو
له ويحصل بالتعاون ما ليس له فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة
ثم حصر ارباب الديانات والملل في المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
والثنوية والمانوية وحصر مقابليهم الذين عبر عنهم باهل الاهواء والنحل
في الصابئة والفلاسفة وجهال العرب واهل الهند وبالجملة يكون المراد
بالمليين هنا من اعترف بحقية شرع واذعن قلبه لتصديق نبي فذهب
المليين قاطبة الى ان تاثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار واتفاق
جميعهم على ذلك ليس الا لان اثبات القدرة له تعالى من ضروريات قبول
الدين وتسليم الملة بحيث لا يجتمع الاعتراف بحقية الشرايع والاقرار بالجزاء
والحساب مع الاعتقاد بكونه موجبا غير مختار فزعم قوم ان الاختيار
الذي من ضروريات الاديان هو المقابل للايجاب الطبايعي فيكفي عندهم
في حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي وطباق المصلحة وان كانت
لازمة له لا تنفك عنه للزوم الداعي ونحوه من شرايط التاثير وقوم آخر
لم يكتفوا على تلك المرتبة بل اعتقدوا انه هو الاختيار المقابل للايجاب بمعنى

امتناع الانفكاك لا مطلقا فاصحاب الوحى على الاختيار بالانفكاك فكونه
ضروريا لجميع الاديان ولم يباولوا بايجاب شى عليه تعالى بالنظر الى الشرائط
وجوبا سابقا اذا لم يستند الى المقارنة المنفية باجماع الانبياء وقوم
ثالث تفطنوا بان الوجوب والوجوب السابق فى افعاله تعالى استحقاق
المدح وهو المناط لاستحقاق العبادة المبنى عليه ثبوت جميع الاديان
والملل فحكموا بانه هو الاختيار المقابل للايجاب الخاص فيتحقق عندهم تعالى
الايجاب بجميع معانيه قال الشارح بالقدرة والاختيار هذان
اللفظان مع اختلاف معنييهما العرفى فان الاول يقابل العجز والثانى يقابل
الاضطرار وقد مر ان الاول من صفات الذات والثانى من صفات
الفعل يستعملان اصطلاحا فى هذا المقام مترادفين فى مقابلة الايجاب
كما يشهد عليه تتبع كلامهم وبه صرح شارح الصحايف فقال وهو
فاعل بالاختيار ويرادفه القادر انتهى ولكن المحقق الدوانى تصدى
لبيان الفرق بينهما فى شرح قول صاحب العقايد ولا يكفر احد من اهل
القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار فقال ذكره بعد القادر
لان الاختيار الذى يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به
الاختيار بالمعنى الذى يثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا
القادر عنده فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس مختارا
بهذا المعنى انتهى ويظهر من كلام المصنف فى رسالة الجبر والاختيار فرق
اخر هو ان يكون الاختيار اخص من القدرة باعتبار انه يعتبر فى مفهومه

القدرة

القدرة والارادة معا ونحن فى هذا المبحث رأينا ان نسوق الكلام موافقا
لاصطلاحهم المشهور تبعا لهم حذرا من التشويش والالتباس قوله
الى يعنى ان ليس شى منهما الخ لما استبعد المحشى حمل الايجاب المنفى فى هذا
المقام على الايجاب الطبايعى لما اعتقد ان البحث هنا مع جمهور الفلاسفة
وهم غير مثبتين لهذا الايجاب له تعالى حمل الايجاب على امتناع الانفكاك
القائل به جمهور الفلاسفة دون المليين فاضطر الى حمل الاختيار
المقابل له على جواز الانفكاك ففسر الصحة المستعمل فى معناه ايضاحا
لما يستلزمه من عدم كون شى منهما لازما له بحيث يستحيل الخ ثم فرع عليه
ان هذا النزاع فى الحقيقة يرجع الى القدم والحدوث وانما المناسب هنا ان
يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك ثم حكم بان فى نفى ذلك الايجاب المفسر
بامتناع الانفكاك لا حاجة الى التطويل الذى ذكره الشارح اذ يكفى حينئذ
فى نفيه ضرورة لزوم القدم وهذا اول قارورة كسرت فى هذا المقام فان
الظاهر من الشارح انه حمل الايجاب فى هذا المقام على الطبايعى وجعل البحث
مع من قال به من قدماء الفلاسفة كما جرت به سنة اكثر المتكلمين فى هذا
المقام قال الفخر الرازى فى بحث اثبات القدرة من الاربعين اتفق ارباب
الملل والاديان على ان تاثير البارى تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وعمت
الفلاسفة ان تاثيره فى وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس فى الاضاءة
وتاثير النار فى التسخين والاحراق انتهى فلا يناسب فى معنى الايجاب والاختيار
هنا ما حققه المحشى ولا يرجع النزاع الى القدم والحدوث ويندفع عن الشارح ذكر

انه لا حاجة الى التطويل المذكور فان نفي الايجاب الطبايعي على تمامه محتاج الى البيان
الذي ذكره في الاستدلال فهو دليل مشهور عن المتكلمين في هذا المقام في نفي
الايجاب المذكور وما سيذكره المحشي من انه لا يناسب طريقة المصنف
الى آخره ستعرف حقيقته عن قريب وقد مر ايضا ان بعض عبارات المصنف الاتية
في دفع الشبهة مؤيد لنفي الايجاب الطبايعي فلتحكم هذا المقام على التهج الذي
بيناه ولكن على ذكر منك فيما بعد حتى تطلع على ما تفرع عليه حق الاطلاع
قوله بحيث يستحيل انفكاكه عنه اي انفكاك الذات عن شيء منهما ليطابق ما
سيذكره في معنى الايجاب والمراد من تلك الاستحالة على ما يدل عليه اطراف الكلام الاستحالة
بحسب نفس الامر مع ان المناسب لتفسير الايجاب والقدرة المقابلة له ان يوخذ تلك
الاستحالة فيهما بالنسبة الى ذات الفاعل حتى لا يفسر الايجاب بعدم امكان الانفكاك
للاثر كما اشرنا اليه قبل ولعل مسامحة المحشي في ذلك مبنية على ان الفلاسفة لاعتقادهم
جواز ازليته بل وجوبها لم يلتفتوا اليه وحكموا بالاستحالة بحسب نفس الامر
فناسب المتكلمين ان يردوا مقالتهم بعينها ليتحرر النزاع قوله في اي وقت فرض
اي يكون باستحالة الانفكاك عامة جميع الاوقات المفروضة وكل وقت فرض فيه الانفكاك
او يكون الانفكاك المنسوب الى كل وقت يمكن فرضه او فرض الانفكاك فيه مستحيلا
والمال واحد وحاصلهما ان استحالة الانفكاك او الانفكاك المستحيل الذي يقول
به الفلاسفة وينفيه المليون قاطبة هو ما يكون غير مخصوص بحد مما لا يزال
بل عاما جميع الاوقات الموجودة والموهومة فان بعضهم قائل باستحالة خاصة هي امتناع
ترك الفعل في حد معين مما لا يزال يعبرون عنها بالايجاب الخاص قوله والغرض

منه

مقطان يعني الصحة هنا ليس الامكان المقصود ان الغرض من تفسير الصحة بما ذكرنا
ان معنى الصحة المستعملة في تحرير النزاع بين المليين وجمهور الفلاسفة يجب ان
لا يكون بما هو الظاهر منه يعني الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل
اذ لا نزاع بينهما في هذا المعنى كيف واحدى العبارتين المنقولتين عن الفلاسفة
في تفسير القدرة التي اعترفوا بها صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا
منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل
وثانيتهما ايضا موافقة لها في المعنى وصرحوا ايضا بان الايجاد وعدم الايجاد
ممكن بالنسبة الى الذات فلا يصح ان يفسر القدرة القائل بها المليون دون
الفلاسفة بما هو متفق عليه بل يجب ان تفسر على وجه يكون مقابلا لمقالة
الفلاسفة ليتصور نزاعهما فيه فانهم لما قالوا ان الفعل مع امكان صدوره ولا
صدوره بالنسبة الى الذات لازم لذاته مستحيل الانفكاك عنه في جميع الاوقات
بالنظر الى الشرايط ورفع الموانع يجب ان يكون قول المليين في مقابلة تلك
المقالة انه ليس شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل الخ فيجب ان يحمل الصحة التي
استعملها الشارح ههنا على ذلك فتبين ان معناها ليس الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل فانه متفق عليه بين الفريقين وتبين ايضا ان النزاع بينهم
وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فان الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل اذا كان متفقا عليه فلا يبقى النزاع الا في لزوم الفعل للذات على سبيل
الاستحالة المذكورة وعدم لزومه له كذلك وهو معنى القدم والحدوث وتبين
ايضا ان المناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ذاته

تعالى من ايجاد العالم مطلقا في الاول لمقابل القدرة بالقدرة والمذكور وجه تخصيص
المعتزلة وهذا الكتاب بما ذكر يحيى عن قريب فتامل فانه يظهر بهذا التقرير دفع ما
توهم بعض الناظرين في هذا المقام فقال هكذا في جميع النسخ التي وصلت الينا
والصواب ان يقال ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل
كما يرشد اليه قوله واراد وا امكان الصدور او الصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث
هو فاعل وقوله مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وكان كلمة لا سقطت من قلم الناسخ
انتهى وتصوير هذا التوهم ما ذكره بعض الافاضل بقوله لا معنى لفظ الا
هاهنا الا على تاويل بعيد بان يقال هاهنا اشارة الى المقام لا الى عبارة الكتاب
في بيان مذهب المليين فيكون الكلام في قوة الاعتراض على الشارح اي الصحة
المشهورة في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الذي قال به الحكيم
ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فايراد لفظ الصحة في بيان مذهب
المليين في تحرير محل النزاع غير مناسب بل المناسب ما ذكرنا من عدم امتناع
الانفكاك انتهى ولا يذهب عليك ان طرح جميع النسخ واختراع لفظ يحتاج تصحيحه
الى هذا التاويل الذي هو ابعد من البعيد ثم الاصرار على ان ذلك صواب وعدم
تجويز صحتها في جميع النسخ اصلا مع كمال ظهوره وعدم اغلاق فيه مطلقا مستند
الى ما يدل على خلاف مطلبه كما قررنا لا ينبغي الا لما يستحيي ان ينسب الى الفضلاء
وليت شعري بعد الاغماض عن ركاكة التاويل المذكور كيف يستقيم لفظه
اي المفسر في كلام المحشي اي بمعنى ان ليس الخ هل يحتمل ان لا يكون تفسيرا لكلام
الشارح وعلى تقدير كونه تفسيرا له كيف يستقيم حمل قوله والغرض منه اي على الاعتراض

على الشارح

على الشارح فلو اجاب الشارح عنه بان المراد من الصحة هنا ما فسر به لا الامكان
بالنظر الى الذات فقط فما يقول المحشي في الاعتذار فتدبر واعتبر قوله والنزاع
بين الحكماء والمعتزلة تفريع على ما حقق من معنى الاختيار المتنازع فيه وتمهيد لما
على الشارح من عدم الاحتياج الى تطويل الاستدلال وتخصيص المعتزلة مع ان كلامه
كان في تحقيق ارتباط المليين لوجهين احدهما اعتبار ان للاشاعرة في مسئلة
الايجاب نزاعا اخر معهم سيذكره في الحاشية الاتية بقوله فالنزاع بين الاشعرية الحكماء
في شيئين الخ فلا يحسن ارجاع النزاع في هذه المسئلة بين جميع المليين والحكماء الى القدم
او الحدوث وثانيهما اعتبار التمهيد اذ حاصل البحث على الشارح يرجع الى عدم فهمه
مقصود المصنف الموافق للمعتزلة في هذه المسئلة ولذا خص هذا الكتاب
بان المناسب فيه ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك قوله ليس الا
في قدم العالم وحدوثه قد عرفت انه مبني على ما استبعده من ان يكون
الايجاب المنفي هنا هو الايجاب الطبايعي اذ لو حمل المراد عليه لا يرجع النزاع
فيه وفي الاختيار المقابل له الى القدم والحدوث وهو ظاهر ومع ذلك لا
تخلو العبارة عن خدشة هي ان يكون الايجاب والاختيار من صفات الله
وكون الحدوث والقدم من صفات العالم مع شيوع نزاعهما في مسئلة الايجاب
والاختيار ايضا واخذ احدهما في دليل الاخر يابى ان يكون النزاع بينهما
منحصرا في الحدوث والقدم قال بعض الافاضل بل التحقيق ان امتناع انفكاك
العالم عن ذاته تعالى وامكان انفكاكه عنه معنى رابطي بين الفاعل الذي هو الله
تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى ان اعتبر من طرف الفاعل يحمل

صفة له تسمى بالايجاب والاختيار وان اعتبر من طرف الفعل يسمى بالقدم والحدوث
هذا هو مراد المحشي فلا يرد ما اورد عليه من ان النزاع في الايجاب والاختيار عين
النزاع في القدم والحدوث انتهى ومحصل ذلك الاصطلاح ان المراد بذلك الحصر ان
فائدة النزاع واثره هي الحدوث والقدم وانه خلاف ثمرة هذا الخلاف على
عكس ما حققه بعض المتكلمين منهم صاحب المواقف حيث قال في بعض ابحاث القدم
انه لا يستند الى القادر المختار اتفاقا والحكماء انما اسندوه الى الفاعل
لاعتقادهم انه موجب بالذات والمتكلمون لو سلموا كونه موجبا لم يمنعوا
استناده اليه فالحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا وامتناع استناده
الى المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وانه مقارن
للعدم فنزاعهم عائد الى كون الفاعل موجبا او مختارا انتهى والحاصل ان المحشي
اعتقد ان النزاع الحقيقي بينهما في القدم والحدوث وان النزاع في القدرة والاختيار
من فروعه وتوابعه وفيه ان الايجاب بالمعنى المذكور على فرض عدم امكان ازلية الممكن
لا يتصور تحققه بدون القدم فارتفع الاستلزام وبطل التفريع وانما يستلزم على
فرض امكان الازلية فالمليون لو كانوا مجتمعين على الاعتراف بهذا الامكان لكان
لتفريع احد النزاعين على الاخر وجه ولكن بعضهم منعوا ذلك الامكان اللهم الا
ان يدعى ان المعتزلة كلهم معترفون به فيكون ذلك وجها اخر لتخصيصهم محصل النزاع
بينهم وبين الحكماء في الحدوث والقدم ثم انه حمل بعض الفضلاء ذلك الكلام من المحشي
اعتراضا على الشارح بعد ما قرر ان مراده من الصحة عدم كون شيء من الفعل والترك
لازما للذات بحيث يستحيل الانفكاك حتى يكون النزاع معقولا فقال وبعد تقرير كلامه اعترض

عليه

عليه بانه حينئذ يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه تعالى قادرا
مختارا والحال ان النزاع في الثاني لا في الاول انتهى وفيه انه لا يتصور ان يكون
اعتراضا على الشارح الا اذا لم يكن معتقدا للمحشي ومن البين انه من محققيه انه
الاعتقاد به كيف لا وقد صرح بعنوان التحقيق بلا شائبة في الحاشية الاتية
بان النزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه و
ثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية
والمصنف في ثاني الامرين المذكورين فعلى ذلك لا يبقى نزاع المصنف الموافق للمعتزلة
مع الحكماء الا في اول الامرين وهو القدم والحدوث **قوله** مع اتفاقهما اي حاصل
ما اتفق عليه جمهور الحكماء والمعتزلة مع من تبعهم كالمصنف ان الايجاب بالطباع
منفي عن الواجب تعالى فيكون الايجاد وعدم الايجاد ممكنا بالنسبة الى الذات
مع قطع النظر عن اعتبار معنى اخر واما باعتبار اقتضاء الارادة التي لا يحتاج
اعتبارها الى شيء سوى الذات وهو المراد بالعينية فيكون الايجاد واجبا
بالنسبة الى الذات ايضا على حسب اقتضائها وموضع الخلاف كيفية الاقتضاء
فان الحكماء زعموا انها يقتضي امتناع الانفكاك فوقعوا في القول بقدم العالم
والمعتزلة قالوا يقتضي نحوا من الانفكاك فاعترفوا بحدوثه واما الاشاعرة فوافقوا
الطائفتين في المقدمة الاولى اعني امكان الايجاد وعدم الايجاد بالنسبة الى الذات
وخالفوهما في الثانية من وجهين احدهما وجوب الايجاد فانهم ينفون ذلك الوجوب
مطلقا وثانيهما عينية الارادة فان الصفات كلها موجودات خارجية زائدة على
الذات على رايهم ولا يتوهم ان للعينية دخلا في الوجوب المذكور حيث ان العالم

بها اوجب الايجاد والنافي لهما لم يوجبه لان كلا منهما مسئلة براسها يمكن
القول بثبوت احدهما دون الاخر كيف لا وبعض المحققين قائل بالعينية
دون الايجاب المذكور وربما قالوا بالعكس ايضا العدم دليل على الاستلزام
فذكر العينية والاتفاق للطائفتين فيها هنا مع ان المقصود انما هو بيان
اتفاقهما في الوجوب المذكور وذلك غير مربوط بها يمكن ان يكون اشعارا اخر
بما يشعر به سياق الكلام كما اشرنا اليه تاكيدا له وتوضيحا للمنافاة وهو
ان الوجوب المذكور ايضا كالامكان عندهما انما هو بالنسبة الى الذات
من حيث ان الارادة الموجبة هي عين الذات على رايهما فيكونان منسوبين
الى موجود واحد باعتبارين مختلفين نظيرها سنذكر المصنف بقوله يمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وفائدة الاشعار بذلك
هنا بيان شدة اتفاقهما على معنى الايجاب المذكور اذ لو لم يكن المعتزلة قائلة
بالعينية مع ان الحكماء قائلون بها او بالعكس لكان الوجوب المذكور على
مذهب العينية بالنسبة الى الذات وعلى مذهب الزيادة بالنسبة الى موجود
اخر هو الارادة فكان يمكن ان يتوهم ان الوجوب المذكور المحكوم عليه بالاتفاق
انما هو في الحقيقة معنيان مختلفان باعتبار اختلاف ما يضاف اليهما
فاتفاقهما عليه ليس الا في اللفظ **قوله** بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد
العالم اه اعترض عليه الفاضل السمرقندي بان التفسير ليس على ما ينبغي لان المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا فاجاب
بعض الناظرين فيه بانه ان اراد ان هذا التفسير فيه فساد بحسب المعنى فليس

الام

الامر كذلك وان اراد ان هذا التفسير ليس موافقا للتفسير المشهور فهو
مسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اذا كان المقصود واضحا فلا
خشن لمثل تلك المناقشة انتهى ولا يخفى انه اذا لم يراع في مخالفة تفسير مشهور
سيما اذا تغير بها المعنى نكتة فالمناقشة حسنة ولقد تفطن بعض الافاضل
بنكتة فقال انه اشارة الى ان الايجاب والاختيار اعتبارهما لهذا المعنى في
طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل
فالايجاب بكون الذات ذاتا كذلك لا في طرف الفعل فانه القدم انتهى
ولا يخفى انه يمكن تحرير مناقشة المعترض بوجهين احدهما ان يقال ان
نسبة مثل الانفكاك والمقارنة وكيفيتهما الموهمة للتغير الى ذاته تعالى
غيرهما سيما المناسب ان تضاف تلك الحالات الى اثاره وافعاله فيكون
تدقيقا لا يخلو عن رعاية ادب ولطافة وثانيهما ان يقال ان المحشي
لما صرح بان النزاع ليس الا في القدم والحدوث تاسيسا كان الانسب تفسير
الايجاب المتنازع فيه بمعنى موافق لمعنى القدم وهو امتناع انفكاك
ايجاد العالم عن الذات لا عكسه فيكون تلك المناقشة في الحقيقة راجعة
الى عدم ملائمة عبارته الاولى ثم عدم موافقتهما وكلاهما من عيوب سياقة
الكلام ويمكن ان يحرر النكتة المنظورة للمحشي ايضا على وجهين احدهما
ان يقال ان الذات ملزوم والايجاد لازم وانما الممتنع انفكاك الملزوم
من حيث انه ملزوم عن اللازم من حيث هو دون العكس ويؤيد ذلك
ما يستعمل كثيرا في هذه الحاشية من امثاله فيقول انفكاك العلة التامة

عن المعلول محال وكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد وكيف حكم بانفكاك
الارادة عن تعلقها فتامل وثانيهما ان يقال ان مناط ذلك الايجاب
على ما عرفت مراد امتناع الترك من جهة اقتضاء الذات بمجرد النظر اليها
بقطع النظر عن جهة عدم امكان الازلية للاثر فانفكاك الفعل عنه فلا يمنع
الانفكاك بالنسبة الى الاثر على هذا التقدير فلا يصح ان ينسب ذلك
الامتناع الى الاثر ويحكم بانه هو الايجاب لثبوت ذلك الايجاب على
تقدير عدم امتناع الانفكاك بالنسبة اليه كما صورنا فيجب ان يصدق
الامتناع المذكور في تعريف ذلك الايجاب الى الذات لبعد واما فسره قد
بان الاثر هو الوجود لا الايجاد مستند فعد بانهما متصايفان متلازمان
في التحقق فلو انفك الاثر لعدم امكانه يكون الايجاد ايضا منفكا بعد لا بعد
باعتبار لزوم شرايط التاثير في الايجاب المذكور لانه ليس من الشرايط بل
التاثير بنفسه **قوله** مطلقا ابدا اما للعالم يعني كونه موجبا ان يمنع انفكاك
ذاته عن ايجاد مطلق العالم بان لا يوجد شيا منه كما هو دعوى الفلاسفة
لا ان يمنع الانفكاك بالنسبة الى جميع اجزاء العالم اذ هو منفي بينهم اتفاقا
والمقصود تقييده بالمعنى المتنازع فيه وما سيفسر المحشي قول الشارح يلزم
قدمه بقدم العقل المطلق الذي هو من العالم ناظر اليه واما للايجاد يعني هو ان
يمنع الانفكاك عن مطلق الايجاد وحاصله يرجع الى الاول واما للانفكاك
يعني هو ان يمنع مطلق الانفكاك ولو بامتداد وهمي فيكون ناظرا الى ما ذكر
في معنى الاختيار واما للامتناع يعني انه هو مطلق الامتناع لا بالنسبة

الى الذات

الى الذات فقط بل بالنسبة الى الاثر ايضا او لا بالنسبة الى وقت خاص
بل بالنسبة الى جميع الاوقات وقوله في الازل يمكن تعلقه بكل من الثلثة الاخيرة
في الاخيرتين الاثنا عشر فاخيرها بترا وانسب وذاتك التقييد ان وان كان
على بعض الوجوه مضر بين في تعريف الايجاب لما سبق ولكن سايغ فيما
نحن فيه **قوله** وحينئذ لا حاجة اه اي حين ما تحقق ان المقصود في هذا
الكتاب نفي الايجاب المفسر بالامتناع المذكور لا حاجة في اثبات ذلك
النفي الى المقدمات التي اخذها الشارح في الاستدلال بل الحق حينئذ
ان يتمسك في نفيه بالتلازم الضروري الذي بين الايجاب بالمعنى
المذكور وقدم العالم وفيه بعد ما تراه ان المقصود انما هو نفي الايجاب
الطبايعي فيحتاج دليله الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى ان ضرورة التلازم
بين الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وقدم العالم ممنوع والسند ما مر
مرارا من احتمال عدم جواز ازلية العالم من حيث هو فكونه تعالى موجبا
بمعنى كونه في الازل مستجمعا للشرايط المستند عنه لمقارنة الاثر المقتضية
لامتناع الترك بالنسبة اليه انما يستلزم ازلية الاثر على تقدير امكانه
فيه بالذات واما على تقدير عدم امكانه في الازل فلا بد ان يقع فيما لا يزال
ولا يضر الانفكاك الواقع بينهما على هذا التقدير بثبوت الايجاب بالمعنى
المذكور اذ يجتمع مع ما هو الحق منه اعني الطبايعي والسر ما عرفت ان مطلق
الايجاب من صفات ذات الفاعل وحاصله اقتضاء التاثير وجوبا من
جانبه سواء كان المقتضي ذاته من حيث هي كما في الطبايعي او من جهة الداعي

ونحوه كما في غيره ولا ايضا في ذلك الا قصنا مطلقا عدم وقوع ما يقتضيه
عايد الى غيره فيمكن باستظهار هذا السند توجيه الاحتياج الى ما
ذكره الشارح في الاستدلال على تقدير كون المقصود في هذا المقام
نفي الايجاب بالمعنى الذي اعتقده المحشي ايضا بان يقال في بيان المنافاة
ان تاثيره تعالى في وجود العالم لو كان بالايجاب بالمعنى المذكور للزم قدم
العالم اذ لو كان حادثا على هذا التقدير اي فرض حصول الشرائط في
ارتفاع الموانع في طرف الفاعل لتوقف البتة على شرط في جهة العالم غير
متحقق في الازل كامكانه مثلا لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام الذي
استجمع الشرائط المعتبرة في التاثير بحسب نفس الامر ولا نقص في ايجابه
الفعل لا من جهة ولا من جهة فعله فننقل الكلام الى الشرط المذكور وكيفية
حدوثه عن الموجب بالمعنى المذكور فيلزم التوقف على شرط اخر فيلزم التسلسل
فظهر ان المقدمات المذكورة في الدليل يحتاج اليها في المقام ولا يحتاج في
توجيهه الى المثال العذرا الذي مهده الفاضل السمالكي عن التطويل المذكور
دفعا لاعتراض المحشي عن الشارح حاصله ان التطويل المذكور لا يحتاج
المقام اليه بل لا فيه الحكماء لما قالوا في بعض دلائل قدم العالم انه لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل وتشبثوا في دفع ما يتوجه
عليهم من النقض بالحوادث اليومية بعدم الاجتماع ومنع كون التسلسل
في غير تلك الصورة مستحيلة اشار الشارح الى رد دليلهم وبيان توجيه
النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة كانت او مجتمعة

وكلاهما

وكلاهما محالا يا ملو الى ان تشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد
ولا يخفى انه مع كونه اعتراضا بما اورد المحشي على الشارح لا دفعا له كما قيل
غير ذي غاية السخافة وكيف يسوغ في سياقه دليل على مطلب ايراد مقدمة
غير محتاج اليها فيه للاشارة الى جواب منع نقض موجه على دليل مطلب
اخر غير مذكور هنا لا المطلب ولا الدليل ولا النقض ولا المنع مع كونه
محض دعوى لا يقابل بها المنع في قانون المناظرة **قوله** هذا الاشكال
انما يناسبه مقصوده الاصلي في هذه الحاشية اثبات امرين احدهما
ان الدليل المذكور من حيث انه استعملت فيه المقدمة القائلة بان الشيء
لو كان حادثا لتوقف الخ يناسب الاشعرية ويصح اذا اجري من قبلهم
لاثبات مطلوبهم يعني نفي الايجاب مطلقا وثانيهما انه من تلك الحيثية
لا يناسب المعتزلة والمصنف ولا يصح اذا اجري من قبلهم على ما حققوا انه
مطلوبهم في هذا المقام اعني نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
وانما المناسب لهم دعوى ضرورة لزوم العدم على تقدير فيكون
اعتراضا اخر على الشارح في تقريره مراد المصنف وستعرف حقيقة الامرين
اللذين ادعاهما عن قريب فلنعرف الان انه ينبغي الكلام هنا ايضا
على ما اسسه سابقا من عدم كون المراد بالايجاب المنفي هنا هو الايجاب
الطبايعي اذ لو حمل عليه لتم الدليل مطلقا بلا شبهة لانه يمنع عدم تمامه
من قبل المصنف على عدم تسليمه المقدمة المذكورة وعدم لزومها الغرض
الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك الذي اعتقد انه المقصود بالنفي هنا

عنده وبعلوم انها لازمة لفرض الايجاب الطبايعى لبوتها لا تسلم لان
تخلف الاثر عن الموجب بهذا المعنى لا يتصور لا يات لا يكون الموجب تاما
مستجمعا للشرايط الموقوف عليها تحقق التاثير فى نفس الامر بل يكون مما
يتوقف تاثيره على شرط غير متحقق فى الازل كتوقف تاثير النار الموجب فى الاحراق
فى الحطب الرطب على تحقق يبسه منه فلا يمكن ان يدعى ان المقدمة المذكورة
ليست لازمة لفرض الايجاب الطبايعى ولذا التجا القايلون به مع تصحيح
الحوادث اليومية منه تعالى الى التزام وجود حوادث لا نهاية لها على التعاقب
وبذلك اصلحوا ربط الحادث بالقديم **قوله** لقائل ان يعارض المصنف
تحرير هذه المعارضة ان تاثيره تعالى فى وجود العالم سواء فرض قديما او حادثا
ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور بل بالاختيار الذى يقابله اى صحة الفعل
والترك وعدم لزوم شى منهما للذات على سبيل الاستحالة المذكورة لزم ترجيح
الفاعل الفاعل على الترك من غير مرجح على تقدير القدم لاستواء نسبة الفعل
والترك اليه فى الازل على ما يدل عليه تعريف الاختيار المذكور بل يلزم ترجيح
المرجوح بناء على ما ذهب اليه المصنف من القول بالايجاب الخاص المأخوذ
فى مفهوم ما يقتضيه الداعى بحواس الانفكاك ولزم احتياج التاثير الى شرط
حادث وهكذا المستلزم للتسلسل على تقدير الحدوث لئلا يلزم التخلف
عن الفاعل التام فثبت انه تعالى ان لم يكن موجبا يلزم احد الامرين المستحيلين
عند المصنف ايضا اما لزوم الاول فظاهر واما لزوم الثانى فعلى فرض
تسليمه لمبناه على اجراء اصل الدليل المأخوذ فيه هذه المقدمة من قبله

وله

القدم

قوله لا يخفى ان تلك المعارضة على ما حررناها احسن واتم مما حمل عليه بعض
الافاضل تبعا لما فهمه منها الفاضل السمالكى وهو تخصيص ايراد كلا الامرين
المستحيلين بهما على فرض حدوث العالم مع نفى الايجاب المذكور بان يقال
على فرضهما ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث يلزم الترجيح من غير مرجح
وان توقف يلزم التسلسل بحمل المقدمة الاولى فى المعارضة بلا شرط قول
المستدل لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وانما حملناها على ما حملنا
لوجهين الاول دلالة سياق الكلام عليه دون ما حمل عليه القوم حيث انه
لم ينسج المعارضة على نسج اصل الدليل ولم يقل ان لم يكن بالايجاب بالمعنى
المذكور لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الخ مع انه على التخصيص المذكور اظهر
واخصر بل يكون الزايد عليه مكررا مستدركا وحيث ان تبديل حديث
التخلف بالترجيح بلا مرجح على تقدير عدم توقف التاثير على شرط حادث غير
موجه لان التخلف على التقدير المذكور اظهر منه والمعارضة بالمثل الطف
مع ان المناسب حينئذ ترجيح المرجوح كما لا يخفى وحيث انه اشار اليها
الامر الثانى على فرض الحدوث على طبق ما ذكره الشارح وانما اسقط حديث
التخلف للظهور والاختصار ولزوم ارتكاب تبديل الموجب بالفاعل ونحوه
الموهم لعدم المطابقة مع ما ذكره الشارح وحيث انه لم يخصص فى الدليل
الاتى على القدم صورة الايجاب والاختيار بل اثبت المطلوب على التقديرين
فناسب ان لا يخصص ايضا فى هذا الدليل على الايجاب صورة فرض القدم
او الحدوث الثانى ان حقيقة المعارضة ايراد دليل تام يدل على خلاف ما يدل

عليه دليل الخصم ودليل الخصم كان يثبت الاختيار فيجب ان يكون المصنف
متنبه للايجاب وانما يتيسر اذا ابطل الاختيار مطلقا لا على فرض الحدوث
فقط فانها حينئذ لا يكون تاما في نفسها بل على سبيل الجدل والالزام
كالحجج من اركانها فانها خصوصا مع امكان تبيانها بدونها قوله
وجميع ذلك محال عند المصنف اى الترجيح بلا مرجح والتسلسل في الامور المجتمعة
وكذا في المتعاقبة للاولى زمان من فرض احتياج التاثير الى شرط حادث قوله
بل الاولى ان يقول هذا الترقي للاشارة الى ان المصنف لو اعترف بحقية المقدمة
القائلة بانه لو كان حادثا لتوقف لتم عليه دليل الايجاب كما قرره ومع ذلك
يتم عليه دليل القدم ايضا على حدة فيا تيه المعتقد من جهتين تاديه الاشارة
الى ان المقصود من المعارضة بالدليل الاول ايضا اثبات القدم بصورة
اثبات الايجاب الذى يستلزمه لان المقصود الاصلي في النزاع بين المصنف
والحكماء ففيه نوع خفاء في الزام المصنف على قبول قول الخصم في النزاع
المذكور بخلاف هذا الدليل فانه صريح في الزامه عليه على تقدير الاعتراف
بحقية المقدمة المذكورة وتقريره انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لانه ان لم يتوقف عليه بل يكون الفاعل تاما مستجمعا للشرايط الموقوف
عليها التاثير في نفس الامر فان كان موجبا يلزم التخلف عن الموجب التام
وان فرض مختارا يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول فان قلت يكفيه
ان يقول لانه يلزم التخلف عن العلة التامة لشمولها الموجب والمختار قلت
نعم ولكن يفوت التصريح بالشقين المذكورين مع الاشارة الى الفرق بينهما

فان

فلان استحالة الاول متفق عليها دون الثاني قوله تخلف العلة التامة
عن المعلول المتكرر في اسناد التخلف الى العلة لا الى المعلول كما هو المشهور
لاجل في تفسير الايجاب فتذكر قوله وهو باطل عند المصنف التسلسل
بتسميه فله يمكنه ان يقدح في الدليل بمنع بطلانه اصلا وقد يقال
فلا يمكنه الزام حقية المطلوب والدليل المذكور فلا يمكنه الاعتراف
بمقتضاه قوله والحاصل ان التزامه اى المطلوب من ايراد المعارضة
والدليل المذكورين الماخوذين فيهما المقدمة القائلة بانه لو كان الشي
حادثا لتوقف على المصنف توضيح ان المصنف واكثر المعتزلة غير قائلين
بحقية المقدمة المذكورة والا لزم عليهم القول بالايجاب والقدم لعدم
امكان قدحهم في ساير المقدمات وانما اصلحوا ربط الحادث بالقديم
باثبات الداعي للقديم على الوجه الذى يكفي لتخصيص ايجاد الحادث بوقته
بدون ان يلزم التخلف المحال او الترجيح بلا مرجح او التوقف على الشرط الحادث
المستلزم للتسلسل كما سيتضح عليك فعلى ذلك لا يصح استعمال المقدمة
المذكوره في مطلوبهم الا على طريق الجدل والالزام الغير المناسب للمقام
قوله واكثر المعتزلة فيه اشارة الى ان بعض المعتزلة ايضا وافقوا الاشاعرة
في القول بصحة المقدمة المذكورة فرد عليه انه على ذلك لا يناسبهم ايضا الدليل
المذكور في الشرح فلا يحصر مناسبته لابي الاشعرى فبنا في ظاهر ما ذكره
في صدر الحاشية من حصر المناسبة لهم وجوابه ظاهر بادنى تامل و
هذا الايراد هو مراد الفاضل السماكي بقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره

في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال الى المذكور في الشرح
اغا بنا سبتا بعي الاشعري فافهم انتهى ولما لم يتفطن بمراده بعض الكتاب
فيه حمل على الاحتمالات البعيدة السخيفة فاجاب عنها بما هو اسخف منها
فلا نطول الكلام بذكرها قوله ولا لازما لفرض الايجاب المذكور كان
قائلا يقول سلمنا ان المقدمة المذكورة غير مسلمة عند المصنف والمعتزلة
لانهم قائلون بالاختيار الذي يقابل الايجاب المذكور والقول بهذا
الاختيار ووجود الداعي على نحو ما ذهب اليه ابن سينا في توقف الحادث على امر
حادث لو وقوعه عندهم على سبيل الوجوب والاولوية باعتبار الداعي المذكور
بدون احتياج الى شيء اخر ولكن لم لا يجوز ان يكون المقدمة المذكورة لازمة
لفرض الايجاب المذكور فتكون حقة على هذا الفرض وان اعتقدوا بطلانها
في نفسها كما في كثير من توالي المتصلات اللزومية فانها مع كونها باطلة
في نفس الامر تكون حقة على تقدير وقوع مقدماتها فعلى ذلك يصح استعمال الحكماء
والمعتزلة هذه المقدمة في دليلهم حيث بنوا الكلام على فرض وقوع الايجاب المذكور
فلا يتوجه عليهم المعارضة لان المعارض استعملها فيها تالية لفرض نفي الايجاب
ولا الدليل المسوق لاثبات القدم لان المستدل استعملها فيه على الاطلاق فاجاب
المحشي عن هذا السؤال المقدر بان القول بالمقدمة المذكورة كما انه لا يصح في
نفسه عندهم كذلك ليس لازما لفرض الايجاب المذكور حتى يصح ان يستعملوها
على فرضه فلا يجوز لهم استعمالها اصلا وبيان عدم اللزوم على ما هو الظاهر ان
معنى الايجاب المذكور هو امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم مطلقا في الازل فيلزمه

حصول

حصول جميع شرائط التاثير في الازل وعدم توقفه مطلقا على شيء اصلا فلا
يمكن مع استلزامه عدم التوقف المذكور ان يستلزم ايضا توقفه في حال من الاحوال
على شيء من الاشياء لئلا يلزم اجتماع النقيضين فيثبت ان توقف العالم
حال حدوثه على حادث لا يمكن ان يكون لازما لفرض الايجاب المذكور وفيه
على تقدير تسليم استلزامه لعدم التوقف اصلا والاغماض عما يرد عليه من احتمال
عدم جواز ازلية العالم من حيث هو ان المحال والممكن المفروض على وضع محال يجوز
ان يستلزم محالا اخر فلم لا يجوز ان يكون الايجاب المذكور وحدوث اثره معا
يلزم من فرضه مطلقا او مع فرض حدوث اثره اجتماع النقيضين فيكون كل
من النقيضين لازما له هذا وقد سلك بعض الناظرين هنا في تصحيح هذه العبارة
وبيان عدم اللزوم مسلكا اخر فقرره بقوله يعني ان كون الحادث متوقفا على شرط
حادث لا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور على ما نقل صدر المحققين وغيره من
ان التوقف على الشرط الحادث والتزام التسلسل في الشروط لا يقول به الا فرقة
من القائلين بالقدم قال صدر المحققين في رسالة اثبات الواجب واما نسبة
التزام هذا التسلسل الى الحكماء فافتراء وقال غياث المدققين في شرح اراء
قدماء الحكماء المحققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف المعتبرة
منهم وانما التزمه قوم من المتفلسفين المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامهم والمنكرون
للتسلسل في الشروط الحادثة تشبثوا في تصحيح حدوث الحوادث اليومية بوجه
اخر وهو انهم اثبتوا حركة سرمدية وهي امر واحد متصل ولها اجزاء فرضية فكل
فرد من الحوادث مستند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك

المذكور

مذكور في مقامه فظهر ان التوقف على شرط حادث لا يكون كافيا في الغرض الايجاب

وبالجملة اذا لم يكن تخصيص حقيقة التوقف على الشرط الحادث وجب فيكون التوقف

على الشرط الحادث اما ان يكون حقا على الاطلاق فتوجه المعارضة من غير اندفاع واما

ان يكون باطلا على الاطلاق فلا يصح استعماله الا في الباطل في الدليل انتهى ولا

يخفى ما فيه اذ غايته ما يلزم على تقدير تسليم حقيته ما نسب الى الحكماء ان الاحتياج

في تصحيح ارتباط الحوادث اليومية اليه تعالى الى التزام التسلسل حيث ان الحركة

التي قالوا بها تصحيحا للربط المذكور متصل واحد ليس لها اجزاء موجودة غير

متناهية حتى يلزم التسلسل بمحض القول بها ولكن لا يظهر منه ما هو المقصود

في هذا المقام اصلا من ان التوقف على الشرط الحادث مطلقا لا يكون كافيا في الغرض

الايجاب المذكور فانه لا ينفعهم القول بتلك الحركة على الوجه المذكور في تصحيح استناد

مطلق العالم على تقدير حدوثه اليه تعالى لانها ايضا من جملة العالم مع ان الكلام هنا

فيما لا في تصحيح ربط الحوادث اليومية الذي قصدوه باثبات تلك الحركة فلا بد لهم

لقولهم بالايجاب المذكور ان يقولوا باستحالة حدوث مطلق العالم لامتناع

انفكاك الذات عنه فعلى ذلك لو فرضوا حدوثه لكان فرضا محالا لا يمكن ان يلزمه

محالات ككونه قديما وحادثا معا وكلزوم توقفه على شرط حادث ونحوها فلا

يكون التوقف على الشرط الحادث حقا على الاطلاق لعدم لزومه على فرض الاختيار

لكفاية الداعي عنه فيندفع المعارضة ولا باطلا على الاطلاق للزومه على تقدير

الايجاب المذكور وحقيته على خصوص ذلك التقدير فيصح استعماله في الدليل

ولا يقدح في اللزوم المذكور لزوم محالات اخر ايضا على ذلك التقدير ولو كان

بعضها

بعضها نقيضا لبعضها كما عرفت فتدبر وقد حل بعض الافاضل عبارة المحشي

ولا الارما الفرض الايجاب على عدم لزوم المعارضة على راي المصنف والمعتزلة فتصدى

لبيان عدم هذا اللزوم واطنب فيه بقوله فانهم قالوا الداعي الذي هو غير

الذات القديم كان في تخصيص ايجاد الحادث في ذلك الوقت كافيا فلا يمكنهم

الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث

لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط

حادث فلو استدل المصنف بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه

لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالتزام

ولا يمكنه الفرق بالايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان كافيا في

تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول

بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا

يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال

ولا يمكن المعارضة بل كلما يكون الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي

ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما كان حدوث

الاثر مع الايجاب مما لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب

مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قاله

المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر في هذه المرتبة

عن استحالته هذا بل فرض وقوعها وحكم بانه حينئذ يتوقف على شرط حادث

ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي

ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار ولا يحتاج في الصورتين
اى الايجاب والاختيار الى شرط حادث فيبطل الاستدلال وان لم يكن
الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث فيبطل الاستدلال
وان لم يكن الداعي كافيا لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص مطلقا في المختار
والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المص هربا عن التسلسل القول بالترجيح بلا مرجح
وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قائل بالايجاب الخاص
فيكون المعارضة ابتر انتهى ولا يخفى ما فيه اذ قول المص والمعتزلة بكفاية
الداعي في تخصيص ايجاد الحادث بوقته انما هو على تقدير الاختيار لا مطلقا
اذ لو قالوا بالايجاب المذكور واقتضاء الداعي القديم امتناع انفكاك
الذات عن ايجاد العالم لكان فرض حدوثه فرضا محالا لا يخالف ما هو
مقتضى الداعي المذكور فلا يمكنهم ان يسندوا التخصيص بوقت حدوثه الى
مثل ذلك الداعي البتة واسنادهم التخصيص الى الداعي في صورة الاختيار
انما هو لاعتقادهم ان الداعي لا يدعو الا الى معدوم فيقتضي نحوا من الانفكاك
والحاصل ان الداعي المعتبر في الموجب مباين للداعي المعتبر في المختار في الاقتضاء
فلا يمكن ان يسند الى احدهما اقتضاء الاخر فعدم جريان القول بمقتضى
الداعي المعتبر في المختار في صورة فرض الايجاب مع الحدوث ليس لو هما اما
التوهم عدم الفرق بين مقتضى الداعيين وتسوية صورة الايجاب والاختيار
في جواز اسناد التخصيص المذكور الى الداعي فلا يتيسر للقائل بالايجاب
المذكور منع المقدمة المذكورة مستندا الى الداعي لعدم كفايته للتخصيص المذكور

الا على

الا على تقدير الاختيار ولذلك ترى القائلين بهذا الايجاب من الفلاسفة لم
يستندوا الى الداعي الذي اعتبروا في الموجب بهذا الايجاب تخصيص حادث
بوقته اصلا هربا عن لزوم الاختيار حتى انهم في تصحيح تخصيص الحوادث
باوقاتها وارتباطها بفاعلها القديم اضطروا الى احتيال القول بالحركة السرمدية
وتشبثوا بذيلهم لدفع المناقشات التي يتوجه على القول بها وصرفوا افكارهم
في دفع المشاغبات التي يتوقف عليه تمام الكلام فيها فلو كان القول بالداعي
مصححا للربط المذكور على تقدير الايجاب ايضا لما احتاجوا الى امثال ذلك كما لا
يحتاج اليها القائل به على تقدير الاختيار والعجب ان الفاضل السماكي اخذ في
البحث على المحشي في هذا المقام ورد المعارضة والدليل المذكورين بالفرق
بين صورتي الاختيار والايجاب في جواز منع التوقف المذكور على الاول دون الثاني
ولم يلتفت اصلا الى قول المحشي ولا لازما له مع انه ظاهر في انه اراد دفع الجواب
عن الفرق المذكور فكان عليه ان يتعرض له ولا مراده من تلك العبارة ثم اورد بعد ذلك
ما يرد عليه فالاغماض عنه بالكلية وايراد ما يرد على سايره كلامه خارج عما هو داب
المناظرين ثم ان الملخص الحق في تحقيق المقام ان فرض الحدوث على تقدير الايجاب
المذكور وابطاله بلزوم توقفه على شرط حادث وهكذا المستلزم للتسلسل
ان جوزنا القدم الزماني على العالم من حيث هو مما لا يحتاج اليه تمام الاستدلال
اصلا بل يكفي فيه ادعاء ضرورة لزوم القدم كما ذكره المحشي ولكنه ليس بوارد
على المصنف لو اجرى من قبله من حيث ورود المعارضة وعدم اندفاعها عنه
للفرق بين صورتي الايجاب والاختيار في ذلك الجواز منع المقدمة المذكورة

في المعارضة المبنية على فرض الاختيار مستندا بكفاية الداعي حينئذ عن التوقف
المذكور ولا مدفع له وعدم جواز سمعها في الدليل المبني على تقدير الايجاب
المذكور لامكان دفع المنع واثبات المقدمة الممنوعة حينئذ بانه لو لم يتوقف
على شرط حادث بل كان جميع ما يتوقف عليه حاصلا في الازل لكان يجب ان يكون
قديما مع انه فرض حادثا هف فان عورض بانه لو توقف حينئذ على شرط حادث لوجب
ان لا يكون قديما وهو بنا في فرض الايجاب المذكور فجوابه ان هذه المعارضة لا
تضرنا لان الحدوث على فرض الايجاب المذكور محال فيجوز ان يستلزم النقيضين
فلا يضرنا ما اثبتنا من استلزامه التوقف المذكور فتامل هذا على تقدير جواز
القدم الزماني على العالم واما على تقدير عدم جوازه فيحتاج اتمام الاستدلال
المذكور الى ابطال صورة الحدوث ولا يكفي فيه ادعاء ضرورة لزوم القدم
لان الحدوث على هذا التقدير لا ينافي فرض الايجاب المذكور ثم استلزامه التوقف
على شرط حادث على هذا التقدير ظاهر فلا يتوجه عليه المعارضة ويتم الدليل
قبل الكمال بلا شبهة وقد سبق تقريره فتذكر **قوله** نعم يصح استعمال الاشعرية
له الا انه مسلم عندهم مستعمل في دلايلهم فيصح اجراء الدليل المذكور في الشرح
من قبلهم ولا يتوجه المعارضة والدليل المسوق لاثبات القدم عليهم لعدم تسليمهم
ما اخذ فيهما من امتناع الترجيح والتخلف من المختار وما اخذ في دليل الشرح هو
امتناع التخلف عن الموجب وهو مسلم عندهم وهذا الفرق هو مناط توجيه
المقامين اعني جريان دليل الشرح من قبلهم وعدم ورود المعارضة والدليل
المذكورين في الحاشية عليهم وقد خفي هذا الفرق على جميع المشاهير منهم الفاضل السيالكي

فاعترض

فاعترض على المحشي في المقام الاول بقوله ان اجراء الدليل المذكور من جانب
الاشعري غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته
ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء
من جانب الاشعري الزاما للحكماء نقول اجراؤه من جانب المتكلم الزاما لهم
ظاهر جدا مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف
يابى عن الالزام انتهى فجوابه ما عرفت ان الماخوذ في الدليل هو استحالة التخلف
عن الموجب التام وهي مسلمة عندهم بل لم يشك فيها احد الا عن الفاعل
المختار الذي جوز التخلف عند الاشاعرة وهذا الفرق بين جدا ولقد
كنت اعجب كل العجب من انه مع كمال ظهوره واشتهاره كيف يمكن ان يذهب
على مثل ذلك الفاضل حتى وقع في هذا الاعتراض فاذا انا باعجب منه وهو
ان بعض الناظرين فيه تصدى لدفع هذا الاعتراض فجعل قول المحشي ولا
لازما لفرض الايجاب المذكور اشارة الى دفعه وقرره بما نقلناه عنه
سابقا من ذكر انكار محققي الحكماء التزام التسلسل في الشروط الحادثة
وبيان كيفية حدوث الحوادث على وجه اخر فتفكرت كثيرا وتاملت طويلا وراجعت
مكررا فما ظفرت بادراك ادنى ربط بين هذا الاعتراض وهذا الجواب تقديرا وتعبيرا
ثم ان بعض الفضلاء كانه اعجبه هذا الاعتراض فاخذه وجعله وسيلة لاعتراض
اخر على المحشي في المقام الثاني فقرره بقوله ان جريان هذه المعارضة على خلاف
ما ادعى المصنف اعني اثبات الايجاب بالمعنى المذكور وعدم جريانها في خلافه في دعوى
الاشعرية في ضمن اثبات الايجاب المذكور غير مسلم لان ما ذكره المحشي جار في خلافه

مدعی الاشاعرة بان یقال لو لم یکن الواجب موجبا بالمعنی المذکور بل لو
لم یکن العالم قدیما یلزم اما التخلف ای تخلف العالم عن الفاعل التام المستلزم
للترجیح من غیر مرجح او التسلسل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان
الملزوم فان قلت للاشعریة الجواب بالتزام التخلف والترجیح بلا مرجح
فایراد تلک المقدمة ای ایراد مقدمة امتناع الترجیح فی مقصودهم و
هو نفی الایجاب مطلقا انما هو بطریق الجدل والالزام علی الخصم القائل
بهذا الامتناع لا علی سبیل التحقیق عندهم فنقول وللمص ایضا التزام
عدم وجوب توقف الحادث علی شرط حادث وایراد هذا الکلام بطریق
الجدل انتهی ولا یخفی انه مع عدم الفرق المذکور غفل عن عبارة الشارح
ایضا فحسب کان قوله التخلف عن الموجب التام لفظ الترجیح بلا مرجح
ومع ذلک ایضا لم یتفطن بالفرق بین صورتی الایجاب والاختیار
فی ذلک مع تصریح المحشی به فی هذه الحاشیة غیر مرة ومرتین فلا تغفل
قوله لیس بالایجاب اصلا یعنی بالایجاب الخاص ایضا ولا یخفی انه
ان اراد ان الدلیل المذکور فی الشرح المستعمل فیه تلک المقدمة لاثبات
مطلوبهم هذا عام فیهما فیهما مر من ان الحدوث الذی استدل به جعل
وسطا فی هذا الدلیل یجتمع مع الایجاب الخاص فلا یدل علی نفیه فیمکن
ان یمنع الشرطیة القائلة بانه لو کان حادثا لتوقف الخ مستندا بان مع
فرض الایجاب الخاص لا یتوقف الحادث علی شیء اخر بل یکفی الداعی للتخصیص
ویمکن ایضا ان یلتزم جواز التخلف عن الموجب بهذا الایجاب فلا یتم

الدلیل

الدلیل وان اراد ان استعمال تلک المقدمة فی الدلیل المذکور لاثبات
مطلوبهم هذا صحیح موافق لاصولهم وقواعدهم فلا نسلم ایضا اذ لا
یقتضی شیء منها لزوم التوقف المذکور لفرض الایجاب الخاص کیف
وهما متنافیان تنافیا ظاهرا اذ فرضه فی قوة فرض عدم احتیاج
الحادث فی التخصیص الی حادث اخر نعم لو استعملوا هذه المقدمة
فی نفی الایجاب بمعنی امتناع الانفکاک لکان له وجه کما سبق واما اذا
استعملوها فی نفی الایجاب الطبایعی الذی لم یحمل علیه المحشی اصلا وقد
انه هو المقصود فی هذا المقام فلا خدشة فیه مطلقا فظهر ان استعمال
تلک المقدمة فی هذا الدلیل واقع موقعه وسواء فی استعمالها فیه المص
والمعتزلة والاشاعرة بل جمیع القائلین بحدوث العالم من قاطبة الملیین
وتخصیص الشارح المص بذلک الاحتجاج لانه فی صدد تقریر کلامه فتدبر
قوله فانهم جوزوا الخ اراد تبیین صحة استعمالهم المقدمة المذکورة فی
نفی الایجاب المطلق باستشهاد من کلامهم فمهد اولا تجویزهم ترجیح الفاعل
المختار بلا مرجح ایضا تمسکا باصلهم الذی بنی علیه الصحة المذکورة ثم نقل ثانیا
ملخص دلیلهم علی نفی احتیاجه تعالی فی تأثیره فی الحادث الی مرجح غیر الارادة
ثم حکم ثالثا بان حاصل کلامهم فی هذا الدلیل هو نفی الایجاب المطلق
فاستعمالهم المقدمة المذکورة فیه فی قوة استعمالهم فی ذلک ووضح
مقصوده ان القول بالایجاب الخاص مبنی علی القول بامتناع الترجیح
بلا مرجح اذ علی تقدیر جوازه لا یتعین وجوبا ولا اولویة شیء من الفعل

والترك في وقت من الاوقات بالنسبة الى الفاعل وانما التعيين
والتخصيص من جهة المرجح سواء قلنا بانه يفيد الوجوب كما هو مذهب
كثير من المتكلمين ومنهم المصنف او الاولوية كما ذهب اليه بعضهم لكنهم قد
هذا وان ساقوه لنفي الاحتياج الى المرجح وجواز صدور الفعل عن الفاعل
بدونه لكن يدل على نفي الايجاب المطلق ايضا فيصح ان يستعملوا في هذا
ما استعملوه في ذلك من المقدمة المذكورة وتحريره على طبق هذا الدليل
ان يقال لان تاثيره تعالى ليس بالايجاب المعتبر فيه اللزوم والوجوب
اصلا بل بالاختيار الغير المحتاج تاثيره الى مرجح سوى نفس ارادته
تعالى اذ لو كان بالايجاب المذكور الغير المتصور بدون المرجح فاما ان لا
يصدر عنه حادث فيلزم ان يكون العالم قديما او يكون كل ما يصدر
عنه من الحوادث مسبوقا بمرجح فيلزم التسلسل وكلاهما باطلان هذا هو
مقصود المحشي في هذا المقام ولا يخفى ما فيه اذ ما نقل عنهم انما ينهض
شاهدا لما ادعاه اذا نفوا المرجح مطلقا ولو كان قديما وليس كذلك
اما الاول فلان القول بمرجح قديم كالداعي على ما اعتبره المصنف يكفي في
توجيه تخصيص ايجاد الحادث وتصحيح الايجاب الخاص واما الثاني فلعدم
دلالة الدليل الا على نفي الاحتياج الى مرجح حادث اذ القدم او التسلسل في
الحوادث انما يلزم اذا كان التاثير في الحادث موقوفا على مرجح حادث واما
اذا فرض موقوفا على مرجح قديم يرجح وجود الحادث على عدمه في وقت خاص
كالداعي المذكور فلا يلزم شيء منهما وذلك ظاهر فلا يتم الدليل في نفي المرجح مطلقا

وكذا

وكذا في نفي الايجاب المطلق قال الوحيد في تقريره كلامهم ان يقال الجنس المطلوب به
اثبات جواز الترجيح بلا مرجح كما فهمه المحشي اما اولا فلان المشهور منهم
في اثباته التمسك بطريقي الهارب ورغيفي الجائع وامثالهما ولم يذكر
في الكتب الكلامية دليل من قبلهم على هذا المطلب بل انما ادعوا فيه الضرورة
ونبهوا عليها بالامثلة المذكورة واما ثانيا فلان القائل بامتناع الترجيح
بلا مرجح ايضا كالمصنف يسوغ له القول بمدلول كلامهم هذا لان الارادة
عنده ليست زائدة على الداعي ومذهبه ان تاثيره تعالى في الحادث لا
يحتاج الى مرجح غيره فعدم احتياج التاثير في الحادث الى مرجح غير الارادة
مما اتفق عليه وانما الخلاف بينه وبين الاشاعرة في حقيقة الارادة هل
هي عين الداعي او صفة زائدة بل يمكن ان يكون المطلوب من هذا الكلام دفع
ما ذهب اليه الفلاسفة من ان صدور كل حادث عنه تعالى يحتاج الى حادث
اخر وتحريره انه لو كان تاثيره في الحادث محتاجا الى مرجح حادث ولا يكفي الارادة
القديمة في تخصيصه لزم ان لا يصدر عنه حادث اصلا ويكون العالم
الصادر عنه قديما والتالي محال فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو صدر
عنه حادث والمفروض انه يحتاج في تخصيصه الى مرجح حادث ننقل الكلام
الى هذا الحادث وهكذا فيلزم التسلسل وهو ايضا محال فثبت المطلوب
وعلى ذلك لا يختص هذا الدليل بهم بل يمكن اجراؤه في اثبات هذا المطلوب
من قبل جميع المتكلمين قوله فالنزاع بين الاشعرية والحكماء قصد بهذا
التفريع التنصيص على ان هذين الاصلين هما مبنى قول الاشعرية بنفي الايجاب

وبجواز

المطلق عنه تعالى اذ بحدوث العالم نفوا الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
الترجيح بدون المرجح نفوا الايجاب الخاص ولما صح الفهم في الثاني ولذلك [يسر له]
القول بالايجاب الخاص وههنا دقيقة هي ان الاصل الاول مع نفي الايجاب
بمعنى الامتناع مثلا زمان يدور القول باحدهما على القول بالاخر وجودا و
عدما ولهذا جميع القائلين بالحدوث نفوه وبالعكس وجميع القائلين بالقدم
اثبتوه وبالعكس واما الاصل الثاني مع نفي الايجاب الخاص ليس كذلك لانه
انما يدور القول بنفي هذا الايجاب على القول بذلك الاصل وجودا فقط لا عدما
وفي العكس بالعكس ولذلك بعض القائلين باستحالة الترجيح بلا مرجح لم
يقولوا بالايجاب الخاص لما القولهم بان المرجح يفيد الاولوية لا الوجوب كما
نقل الفخر الرازي في الاربعين عن محمود الخوارزمي واما القولهم بامتناع الانفكاك لا
المنافي للقول بالايجاب الخاص المعتبر فيه نحو من الانفكاك كالحكماء فالجملة فظهر
ان نزاع الاشعري مع الحكماء في استحالة الترجيح وجوازه ليس لنفي الايجاب الخاص
عنه تعالى اذ لم يقولوا به كما عرفت وبعد قولهم بالحدوث لا اثر لهذا التجويز في
نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ايضا بل اثر نزاعهما هذا يظهر في مقام
اخر فعلى ذلك ذكره في هذا المقام وخصوصا على سبيل التفريع وجعله فرعا
لنزاعهما في القدم والحدوث غير مناسب الحاصل انه ان اراد بذكره نزاعهما في
في الشيئين المذكورين تعداد المتنازع فيه بينهما مطلقا فالتخصيص غير
موجه وان قصد به تعداد نزاعهما المؤثر فيما نحن فيه فقد عرفت ان النزاع
الثاني غير مؤثر فيه نعم هذا النزاع منهم مع القائل بالايجاب الخاص له تعالى

كالمص

كالمص يفيد ههنا ومناسبة ذكره المقام اللهم الا ان يقال نزاعهم هذا
مع الحكماء وان لم يكن لنفي الايجاب عنه تعالى ولكنه يفيد لنفي الايجاب الذي
يقول به الحكيم في افعال العباد فيكون من جهة انه يبتني عليه مسئلة من
مسائل مطلق الايجاب له نوع مناسبة بهذا المقام فتامل قوله واما
ايجاد الحادث الخ لما ذكر وفاق المصنف للحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح
اراد ان يبين محل خلافه لهم ليصح قوله بحدوث العالم دونهم وهو ان
وجود الحادث عنده لا يتوقف على مرجح حادث كما ذهب اليه الحكماء بل
يكفي عنده علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فلا يلزم عليه القول بالحوادث الغير المتناهية وقدم العالم كما يلزم عليهم
وايضا لما بين سابقا عدم مناسبة الدليل المذكور في الشرح لكلام المص بان توقف
وجود الحادث على شرط حادث غير مسلم عنده اراد ان يوكد ذلك ببيان
طريقته في تحقيق ربط الحادث بالقديم على وجه يتضح هذا المطلوب منه وتحرير
البيان ان المصنف وان كان قائلا بوجوب المرجح الموجب في الفعل الاختياري
لكنه يكفي لايجاد الحادث عنده المرجح القديم الذي هو الداعي يعني علم الفاعل
بالمصلحة فرارا عما لزم على الحكماء القائلين بوجوب المرجح الحادث من التسلسل
المستلزم لقدم العالم فيجب وجود الحادث عنده في وقت حدوثه بالنظر
الى الداعي المذكور فيعترف بهذا الايجاب الخاص ولا ينفيه لاجتماعه مع
القول بحدوث العالم وانما منظوره نفي ما يستلزم القدم من الايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك فيكفيه في الاستدلال على ذلك ما مر سابقا من اثر [?]

لولاه للزم بالضرورة فلا يناسبه الدليل المذكور في الشرح قوله
بخلاف الاشعري لما اكد عدم مناسبة الدليل المذكور في الشرح لمطلوب
المصنف ببيان طريقته اكد مناسبته لمطلوب الاشعرية ايضا بذكر
طريقتهم في ربط الحادث بالقديم وهي انهم قالوا انه تعالى اوجد العالم في
الوقت الذي اوجده بمحض تعلق الارادة الازلية لتجويزهم الترجيح من
الفاعل المختار بدون مرجح غير الارادة فلا يجب وجود الحادث عندهم
في وقت حدوثه بالنظر الى شيء اصلا فينفون الايجاب فلا يلزمهم
الاستدلال بضرورة لزوم القدم فناسبهم الدليل المردد فيه المشتمل
بين لزوم القدم والتوقف المذكور المستلزم للتسلسل في الحوادث وقد
مر تفصيل القول فيه فتذكر قوله قال المصنف استشهاد لما مر من ان
الاشعرية ينفون الايجاب مطلقا بخلاف المصنف قوله في شرح الاشارات
عند كلام الشيخ في اواخر النمط الخامس لنقل مذاهب المتكلمين القائلين
بحدوث العالم بقوله ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح
لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم انتهى قوله
القائلون بحدوث العالم ليس هذا لفظ المصنف وانما نقله بالمعنى فانه
قدس سره بعدما قسم القائلين بوجود الواجب تعالى الى فرقتين ذهب
احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من
سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا

بالذات

بالذات وهم جمهور الحكماء قسم الفرقة الاولى الى الفرق المذكورة بقوله ثم
ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي
حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله او بعده
افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص
بالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير
فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق قوله فرقة اعترفوا
هم الفرقة الاولى على ترتيب كلام الشيخ والثالثة على ترتيب المصنف اي القائل
بثبوت التخصيص لشيء غير ذات الوقت وغير الفاعل يعني المصلحة العائدة الى
العالم فاقتصاره هنا على قوله غير الفاعل مسامحة اعتمادا على الظهور قوله
على سبيل الاولوية قال المصنف في قواعد العقائد وقال بعضهم عند الداعي
يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الاولوية هل يمكن
لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت
الاولوية هي الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ انتهى ولا يخفى جواز اختيار
الشق الاول قوله فلا يكون للاولوية اثر قلنا اثره صحة صدور الفعل
حتى لو لم يصر اولى لوجود الداعي كان ممتنع الصدور عندهم فان قلت
فحينئذ يمتنع عدم الصدور لكونه مرجوحا وهو الشق الثاني قلنا يجوز
ان يكون لكل من الفعل والترك داع مختص مرجح على الاخر فيكون راجحا
بهذا الاعتبار ومرجوحا باعتبار داعي الاخر فكل ما يقع منهما فانما يكون باعتبار

ختيار

رجحانه ولا يصل شي منهما حد الوجوب السابق لاعتقادهم اندينا في الا
فان قلت مع كون كل منهما راجحا ومرجوحا بالاعتبارين يحتاج اختصاص
شي منهما بالوقوع الى مرجح اخر وننقل الكلام اليه قلنا مرا فعه احدهما
للحكمة المعلومة لله تعالى يكفي في اختصاصه بالوقوع واذا نقل الكلام اليه
نختار الشق الاول ايضا وانقطع السؤال بجويز امكان وقوع كل منهما
مع وجوب احدهما الموافق للحكمة عليه تعالى ومنع جواز ما وبهما في ذلك
والوجوب بهذا الاعتبار ليس بوجوب سابق ولا ينافي الاختيار هذا
في افعاله تعالى المعتبرة فيها مراعاة العدل والحكمة واما في افعالنا الاختيارية
الغير المعتبرة فيها تلك المراعاة فالاختصاص انما يحصل من امور منتشرة
غير منضبطة لا يعلم تفاصيلها الا من مبدأ زمة الامور كلها لكن نعلم
مجملا ان شيئا منها غير موجب لافعالنا وجوبا سابقا منافيا للاختيار
مبطلا لاستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب **قوله** مصلحة
تعود الى العالم قال الفاضل الرومي في حاشيته على شرح المقاصد وزعمت المعتزلة
ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلفين فان
الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين
في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت اخر لم يحصل تلك
المصلحة فلذلك تعلق الارادة بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
ورد بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه
فيه بمقدار جزء من الف جزء من لحظة واحدة لم يختل شي من مصالح المكلفين

على ان

على ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين
دون بعض ان لم يكن لمخصص لزم التحكم وان كان لمخصص فذلك
المخصص لا بد ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته الى
جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين
قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير
ضرورة انه لما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون
غرضا من فعله وباعثا له عليه انتهى ولا يخفى ان دعوى العلم الضروري
بعدم اختلال المصالح على تقدير تقدم الخلق على ما هو الواقع بمقدار
قليل غير مقبول وان مجرد دعوى تساوي الاوقات في انفسها غير نافع
لجواز ان يكون للاوقات حدود ويكون بعض منها اصلح من بعض لما يقع فيه
بالنسبة الى حال المكلفين او غيرهم ويكون من الامور الخفية الدقيقة التي
لا يمكن ان يعلمها غير من لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يلزم من عدم علمنا
بعدمها نظير ذلك ما وقع من تخصيص جهات الحركات وتعيين اقدارها
من السرعة والبطء ومواضع الاوجات والحضيضات والتداوير
الكواكب وامثالها على ما هو الواقع وسيذكر المحشي في بحث الارادة ما جرى
بين الخيام والغزالي في هذه المسئلة والحاصل ان المخصص لتلك الامور من
بين امثالها المحجوب عنا الامتياز والاختلاف فيها يجوز ان يكون هو الحكمة
الثابتة في نفس ازلا وابدا دون الاستناد الى جاعل وهي المصلحة المرعية

في جميع افعاله المعلومة له كما هي دون غيره ولا يلزم ان يكون امرا موجودا
في الخارج حتى يكون قديما او حادثا حقيقة والقول باستحالة كون
فعله تعالى تابعا لغرض ممنوع ودعوى الضرورة في ان الفعل المتساوي
النسبة الى الفاعل بمجرد ارادته خير في نفسه عرضا له غير مسموع **قوله**
وفرقة قالوا بتخصيصه اي تخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لذات
الوقت وهي الفرقة الثانية على ترتيب الشيخ والاولى على ترتيب المحصل **قوله**
وهو قول ابي القاسم البلخي هو تلميذ ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط
رئيس الخياطية من فرق المعتزلة وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد
الا ان الخياط مغال في اثبات المعدوم شيئا حتى اثبت له كونه جوهرا او
عرضا وامثالهما من صفات الاجناس وانفرد الكعبي عنه بعدة مسائل
منها ان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي في افعال نفسه
الخلق وفي افعال عباده الامر هكذا ضبطه الشهرستاني واما صاحب
المواقف فنسب هذا المذهب الى الخياطية قاطبة **قوله** ومن تبعه
من جملة من تبعه في ذلك المصنف قدس سره في مباحث حدوث الاجسام
في جواب شبهة مشهورة في القدم هي على تقرير الشارح ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها
اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك
الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث وهنا

بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف انتهى فاجاب قدس سره
عنه بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وحاصله منع الشرطية
القائلة بانها لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت
حدوثها مستندا بانه يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصلا
في الازل واختصاص الحدوث بوقته دون ما عداه من الاوقات لاجل
ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات
التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة لا تمايز بين الاجزاء الا بمجرد
التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي
وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه وهذا
الجواب عن تلك الشبهة مع قطع النظر عما اوردوا عليه لا يجتمع مع ما فعله
المصنف هنا من الاستدلال على نفي الايجاب بالحدوث وتكلم رحمه
في تحقيق معنى قوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب فنذكر ثم ان
للمتكلمين في دفع هذه الشبهة مسالك كثيرة مذكورة في الكتب الكلامية
من جملتها التزام جواز الترجيح بلا مرجح من القادر وهو المشهور بينهم و
عليه اعتماد الاشاعرة كما ذكره الفخر الرازي وغيره فاراد المصنف بعدما
اجاب عنها في الكتاب بما نسب طريقة المعتزلة ان يشير بان المتكلمين على
اختلاف اصولهم وقواعدهم تصدوا للدفع منها من طرق متعددة المنافية
لسور المعتزلة الغلاة سفة بها اذ هي عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى
في هذا الباب فذكر مسلك الاشاعرة ايضا في دفع هذه الشبهة

بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم وقد غفل الشارح
عن ذلك فجعل هذه العبارة اشارة الى جواب شبهة اخرى لهم فحرف كلامه
عن مواضعه واسقطه عن رتبته وموقعه اذ الشبهة على تقريره ان موجد
الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك
انما يفعل بقصد وميلان فلو كان مختارا لايجاد شيء لا يميل اليه الا اذا كان هناك
ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه
فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية فهو مستكملا بها فكان بدون ذلك
الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام
موجبا واثر الموجب يجب ان يكون قديما انتهى وجوابها على طريقة المصنف او المعتزلة
ظاهر جدا وقد ذكره الشارح بعد تقرير هذا الجواب من قبل المصنف بقوله
اما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله
سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار
فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم انتهى
ومع ذلك لم يتفطن بان الاغماض عن هذا الجواب الظاهر الموافق لاعتقادهم
والتمسك في دفعها بقاعدة هي من خواص الاشعرية والاكتفاء بها مع التزام
ذكرها وقوى اعتماده عليه في هذا الكتاب لا يليق بشان المصنف كيف ولو اعترض
عليه بان بطلان الترجيح بلا مرجح عندك ضرورية فالشبهة واردة عليك فما
جوابه وليس مثل هذا التحريف ببديع من الشارح فانه كثيرا ما حمل عبارات
المصنف في هذا الكتاب على سخافة الاحتمالات واوردها مورد ورود الاعتراضات

ولنذكر

ولنذكر بعضا مما لم يلتفت اليه احد من المحشيين وغيرهم على سبيل الانموذج
منها في بحث المركبات من العناصر فانه قدس سره قال وهي حادثة عندنا على
بعضها في بعض فشرحه الشارح بقوله يعني ان المركبات حادثة لانها انما
تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة انتهى
ولم يستشعر بان الحال والمقام يابى عن هذا المحمل للكلام لانه عن قريب
يقيم الدلائل على حدوث جميع الاجسام بسائطها ومركباتها باشخاصها
وانواعها فتخصيص المركبات هنا بهذا الحكم بالدليل الذي لا يفيد
الا حدوث اشخاصها المتفق عليه الغير المشكوك فيه خارج عما هو
دابه بل داب ساير المصنفين من مراعات تناسب الابحاث و
الاحتراز عما لا يعتد به ولم يتفطن بان مراده قدس سره بيان كيفية
حدوثها مع ان لفظة عند تفاعل بعضها تنادي عليه اذ لو كان مطلبه
الاستدلال على حدوثها بالتفاعل المذكور لكان المناسب ان
يقول لتفاعل بعضها وايضا ما فرع على هذه العبارة بقوله فيفعل
الكيفية صريح في مقصوده ومنها في بحث النبوة حيث قال قدس سره
وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فجعل الشارح

لقوله ومطابقة الدعوى من تتمة تعريف المعجزة وفايدته احتراز عن
الكرامات فاعترض عليه بانه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي
النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتي انتهى وغفل عن انه
سمى الكرامات ايضا معجزة بقوله بعد هذه العبارة بلا فصل وقصة
مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على يد الصالحين بتعريفه سوق كلامه
وتأنيث الضمير وايضا سماها معجزة بقوله في دلالة الكرامة على عليه السلم
وظهور المعجزة على يده كتقلع باب خيبر على ما صرح الشارح هناك بان
المراد بالمعجزة هنا الكرامة فلا يبقى على ذلك لقوله ومطابقة الدعوى
وجه اصلا ولم يتفطن بانه خارج عن تعريف المعجزة والمعنى ان طريق
معرفة صدقه ظهور المعجزة مع مطابقة الدعوى وعبارته قدس سره
في قواعد العقايد وغيره صريحة فيه ويشهد عليه ايضا قوله في هذا
الكتاب بعد ذلك وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته فانه فصل بين المعجزة واقتران
الدعوة وجعل كليهما دليلا على نبوته فلو كان مطابقة الدعوى ماخوذة
في تعريف المعجزة لما حسن ذلك وبهذا الحمل يتطابق اطراف كلامه ولا
يتوجه عليه الاعتراض المذكور ولنقتصر على هذا القدر مخافة الاطناب
والله الهادي الى الصواب **قوله** وفرقة لم يعترفوا هي الفرقة الثالثة
على ترتيب كلام الشيخ والرابعة الموافقة للثانية على ترتيب كلام الشيخ
والرابعة الموافقة للثانية على ترتيب المص **قوله** وهو لا يسال عما يفعل

عدم

عدم توجه السوال المحمول على ان افعاله تعالى صادرة عن حكمة او موافقة لها
فتكون حسنة ولا يسال عن مثلها فهو متفق عليه لان الامة اجمعت اجماعا
مركبا على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فبعضهم كالاشاعرة من جهة
انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وبعضهم
كالمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى
مستغن عن غيره قبيحا كان وحسنا وعلم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة
ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه **قوله** اذا عرفوا بالتخصيص هذا
الترديد ناظر الى ما ذهب اليه المص من عدم الفرق في الحقيقة بين نافي التخصيص وبين
مثبته بسبب الفاعل وحده **قوله** غير الفاعل يعني من الامور المنفصلة
عنه لانفصال الوقت والمصلحة لئلا يتوجه انهم اسندوا التخصيص الى
ارادته تعالى وهي زايدة عندهم **قوله** ولا خفاء في ان المص بنا على ان
الارادة المخصصة لافعاله تعالى باوقاتها عنده هي الداعي المفسر بعلمه تعالى
بالمصلحة مع انه قايل بالوجوب لسابق ومصر على نفي الاولوية فعلى ذلك
يفترق القايلون بالحدوث الى اربع فرق وعبارة الشيخ لا ينافي ذلك لانه
لم يتعرض للحصر ولا للوجوب والاولوية فيمكن ان يكون الرابعة داخلة في
الاولى لكن تنصيص المص على الثلثة وعلى ان الاولى منهم انما يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب يحتاج الى ان يوجه بانه انما هو في صدد
شرح كلام الشيخ فيجب ان يفصل الفرق التي اشار اليها الشيخ على ما وصل اليه
في زمانه والرابعة مستحدثة بعده فلذلك اعرض عنها قيل واعلم ان في الداعي سته

مذاهب احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان
المرجح عندهم هو نفس الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح
وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب جل شانه وهو مذهب الحكيم
وثالثها آن اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب فقد
حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها
العلم بالمصلحة وهو مذهب المصنف المحقق قدس سره انتهى فعلى ذلك
يفترق القائلون بالحدوث الى خمس فرق وفيه نظر من وجوه الاول
ان الذاهبين الى ان الداعي هو آن اول الايجاد يعني القايلين بتخصيصه
لذات الوقت كما نص عليه المصنف قالوا بالوجوب وجعلوا الحدوث في
غير ذلك الوقت ممتنعا من جهة انه لا وقت قبله ولا اثر في الكتب المشهورة
عن القائل به على سبيل الاولوية وانما هو مجرد احتمال الثاني ان الذاهبين
الى ان الداعي هو المصلحة ارادوا ان الفاعل سبحانه لعلمه باقتضاء المصلحة
اختصاص حدوث العالم بوقت اوجده فيه بالقدرة والاختيار فيمكن
ان يسند التخصيص الى المصلحة والى العلم بها والمال واحد ولذلك
تارة يقولون للمصلحة وتارة للعلم بالمصلحة اعتمادا على الظاهر فلم يكن
مذهب القائل بعلية المصلحة غير مذهب القائل بعلية العلم بالمصلحة
يظهر ذلك مما نقله عن الفاضل الرومي في تقرير مذهب المعتزلة ومما
سيذكره الشارح في بحث الارادة عن روساء المعتزلة ومما نقله المحشي في
هذه الحاشية في تقرير مذهب المصنف ولا بقوله بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة

وثانيا

قوله لزم قدم ما ارتد[illegible] العقل المطلق [illegible]
ولا حاجة الى التشبث عليه [illegible] حاشيه

وثانيا نقوله واختار المذهب الاول مع ان المذكور في الاول هو المصلحة
الثالث ان تفريق المذهب الثالث الى مذهبين باجراء القول بالاولوية
والوجوب بمجرد الاحتمال والسكوت عن اجرائهما في الخامس والسادس
مع الوقوع غير موجه فتدبر قوله اي قدم العقل المطلق الخ قال الفاضل
السمرقندي اقول لا وجه للتخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من
الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة
عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب
الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل
بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى وفيه ان هذا الاعتراض
مبني على الخلط بين المعنى الطبايعي للايجاب والمعنى الذي افاده المحشي
بما يناسب الكتاب يعني امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل فانه كما اشرنا اليه في تفسير قوله مطلقا يجب ان يكون المراد به
امتناع الانفكاك عن ايجاد شيء من العالم لا جميع اجزائه اذ لا نزاع
فيه لكونه منفيا بالضرورة والاتفاق فاللازم للايجاب المذكور بهذا
التفسير ليس الا قدم العقل المطلق وكلام المحشي مبني عليه وما
توهمه المعترض انما هو على تقدير ارادة المعنى الطبايعي فانه يلزم منه
قدم جميع الاجزاء لعدم الفرق بينهما في جريان الدليل وتقريره ان اثر الموجب
بهذا المعنى ان توقف على شرط يلزم التسلسل وان لم يتوقف يجب ان
يتاخر عنه في الزمان لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح فيلزم قدم جميع

اثاره او حدوث الموجب المذكور والله تعالى قديم بلا شبهة فيلزم على
فرض ايجابه ان يكون جميع اثاره قديما وهو المطلوب والكلام عليه يتصور
من وجوه الاول ان يقال غاية ما لزم قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد يتخصص
من العالم لجواز ان لا يكون كل فرد يتخصص منه اثره بل يكون اثره بعض
الافراد وهو الاحتمال الذي ذكره الفاضل المذكور فاجاب عنه بان ما يفرض
انه ليس اثرا له لا بد ان ينتهي اليه او الى واجب اخر لاستحالة ترتب الامور
الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو اثر الموجب القديم بلا واسطة قديم
فكذا ما هو اثر له بالواسطة للزوم قدم كل واسطة وذلك ظاهر ولا حاجة
في التقرير الى اخذ استحالة تعدد الواجب كما نبهناك انتهى ولا يخفى انه يجري
في الافعال الاختيارية للعباد ايضا فيلزم على ذلك ان يكون قديمة مطلقا
فينافي ما ذكره اولا من الفرق فلا تغفل الثاني ان يقال لم لا يجوز ان
يكون بعض اثاره قديما قادرا ومستندا اليه سائر الحوادث وهو الاحتمال
الذي سيذكره الشارح في ذيل قول المصنف والواسطة غير معقولة ولا يطلع
هناك على حقيقة الحال الثالث ان يقال يجوز ان يكون بعض من اثاره ذات
جهتين كالحركة فيحصل باعتبار الحوادث من الموجب القديم وهو الاحتمال
الذي حاول بعض العلماء ستر النقص عن هذا المضيق وقصدوا التوصل الى
ربط الحادث بالقديم من هذا الطريق وملخص مقالهم ان الحركة لها جهتان
احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يعرض له في كل آن فرد
من الاوضاع غير الفرد المعروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا

المعنى

المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل
الى الابد والثانية حيثية النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة
ضرورة ان النسبة المتعرضة له بحسب القرب والبعد من النهايات المفروضة
في كل آن غير المتعرضة له في آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض الآنية فهي مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث
العوارض مستندة اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسبوق
بغيره متصل به ممتنع الاجتماع معه وهكذا لا الى نهاية غاية ما يلزم هو
التسلسل في الامور الغير المجتمعة وهو جائز لعدم اجتماع احادها فلا
يتمكن العقل من التطبيق بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استحالة
التسلسل هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام ويكفي في دفعها اجراء
التطبيق العقلي الراجع الى فرض الانطباق كما مر في اوائل هذه الحواشي وقد
ابطلوها بوجوه اخر منها ان تلك العوارض مستندة اما الى الذات المفروض
انها قديمة او الى مباديها وهي ايضا قديمة او الى غيرها وهو منتف الرابع ان يقال
ان الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن تتعرض فيها امور متكثرة
بحسب العرض متبدلة بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث
المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد في
دفعة واحدة وهذا هو الاحتمال الذي ذهب اليه اوهام القائلين بالدهر
وقد اعتقده الدواني في الزوراء وقرره بقوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني
الذي هو محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث

قوله اذ لو كان حادثا لتوقف الخ تمكن التوقف مع كونه محدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الا ان الحاصل
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المحال المحال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه

المتعاقبة
جملة واحدة وجدتم شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون
ثم انا معنا النظر وجدت المتعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد
وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته واما بالنسبة
الى العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع مجتمعا وبها بالنسبة اليها
متحاذية في الحضور لديها فما عندك على شواهق العوالي ليس عند ربك
صباح ولا مساء انتهى ولا يخفى ان حال سيري غير ملتفت اليه عند
المحصلين الخامس ان يقال مثل هذا الاشكال يتوجه على اثر الفاعل
المختار ايضا فانه ان توقف على شرط يلزم التسلسل وان لم يتوقف
يلزم المقارنة في الزمان لامتناع التخلف والترجيح بلا مرجح فلا يجوز
مع قدم ذلك المختار ان يكون اثره حادثا وهو مدفوع بمنع امتناع
التخلف بحسب الزمان من الفاعل المختار وبجواز ان يكون هناك
مصلحة مرجحة لا يعلمها الا عالم الاسرار قوله ولزوم الايجاب له
لا خفاء في ان قدم العالم من اللوازم البينة لامتناع انفكاك الذات
عن ايجاده في الازل فلا يحتاج لزومه للايجاب بالمعنى المذكور الى تنبيه
ضرورة فالقول بان لزوم قدم الفعل المطلق للايجاب انما يظهر بضم
كون الفاعل قديما وظاهر ان لزوم اللازم المذكور للايجاب ليس
بينا بحيث لا يحتاج الى تنبيه ناش عن الغفلة عن معنى ذلك الايجاب
قوله كما مر الاشارة اليه يعني في قوله ان تاثيره تعالى في وجود العالم
ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله ذلك

التوقف

[illegible]

قوله
التوقف الخ يعني في هذا الكلام شيئان الاول ان ترتب التوقف
على الحدوث اي الشرطية القائلة بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط يكون
ممنوعا كما مر من انه غير مسلم عند المصنف والمعتزلة بل اكثر المتكلمين والثاني
ان توقف الحدوث على شرط مستلزم لتقدم الشيء على نفسه والاول
بحث على الشارح بلا شبهة والثاني اما بحث اخر او تحقيق للمقام وقوله
لمحاليه هذا الحدوث الخ اما سند للمنع المذكور باحد التوجيهين المذكورين عن
قريب واما تعليل مقدم لكون التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه بمعنى
ان هذا المحال ناش من محالية الحدوث المذكور بتوسط استلزامه لمحال آخر
هو التوقف فيه احتمالات فالفاضل السماكي جعل كليهما بحثا على
الشارح والمحالية تعليلا مقدما على ما يظهر من عبارته فاعترض على
المحشي بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد
من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير
كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل
المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المحال هاهنا كون فرد من
العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا
عن قانون المناظرة فافهم انتهى وليعرف ان كون المقصود حدوث
فرد من العالم مبني على ما افاد سابقا من انه على تقدير الايجاب يلزم
قدم جميع اجزاء العالم وقد بينا انه حقيقته وان كون لزوم التوقف
على تقدير حدوث الفعل المطلق مما لا يقبل المنع لا يبعد ان يكون

مبنيا على ان الحدوث لا يتصور مع كون الموجب تاما لاستحالة التخلف عنه
ضرورة فيجب على تقديره ان يكون ناقصا محتاجا في فعله الى حصول شيء غير
متحقق في الازل وهو المراد بالتوقف على شرط وهذا ظاهر لا يقبل المنع
وقد سبق الاشارة اليه في توجيه الاحتياج الى المقدمات التي ذكرها
الشارح ههنا وان كون اللازم تقدم فرد على فرد لا تقدم الشيء على
نفسه نظير ما نقلنا عنه في براهين اثبات الواجب على قول المحشي الدواني
للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه
من انه ممنوع اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في
ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن آخر وهلم جرا يعني اللازم هو التسلسل
لا الدور فتذكره وان كون الكلام مشتملا على الخروج عن قانون المناظرة
اشارة اما الى ان محالية الحدوث على فرض الايجاب المذكور تسليم المانع
المستدل مع ان المانع في صدد نفيه واما الى ان ابطال التوقف المذكور
باستلزام توقف الشيء على نفسه غير مضر بالمستدل بل نافع له فانه ايضا
بصدد ابطاله بلزوم التسلسل هذا توجيه كلام ذلك الفاضل واما
بعض الناظرين في هذا المقام فجعل كلا الجزئين من كلام المحشي محتجا على الشارح
والحاصل سندا للمنع فقرر السند بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان
يكون محالا لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون
تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال آخر
وهو التوقف على الشرط الحادث فلا يكون التوقف على الشرط الحادث امرا ممكنا

حتى

حتى يجوز استعماله في الدليل لان استعمال المحال في الدليل يضر المستدل
لانه حينئذ للخصم ان يقول ان المحال لزم من اخذ الامر المحال في الدليل
انتهى ثم اجاب عما يتوجه عليه من انه تسليم مدعى المستدل فيكون خارجا
عن القانون بان مجرد تسليم المانع مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه
بل لا بد له من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على الاحتمال
المذكور وايضا هذا داخل في السند الاخص انتهى ثم اراد تقرير الجزء
الثاني على وجه يندفع عنه اعتراض الفاضل المذكور بان اللازم تقدم
فرد على فرد لا تقدم الشيء على نفسه فذكر ما حاصله ان الشرط الحادث
المتوقف عليه الفعل المطلق فرد من افراد الفعل المطلق فيكون الفعل
المطلق متحققا فيه فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة وهو تقدم
الشيء على نفسه ثم اجاب عما يتوجه عليه من انه تسديد للمقصود فلا يضر
بالمستدل بل ينفعه بان المقدمة المأخوذة في الدليل وهي التوقف على
الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه الذي ذكرنا فكيف
يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة في دليله وبالجملة اثبات سنده
اخرى انما يفيد المستدل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن
امرا محالا ولكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك
المحال مستلزما لمحال آخر فللمانع ان يقول ان ذلك المحال نشأ من المحال
الذي اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان السند يجب ان يكون منافيا لنفس المقدمة

الممنوعة وهو على هذا التقدير يشتمل عليها فانه اخذ فيه نفس
اللزوم الممنوع يعني لزوم التوقف المذكور لحدوث الفعل المطلق هو
بها وقت عنه بعيدا وأما ثانيا فلان محالية الحدوث او التوقف المذكور
لا يقدح في صحة الدليل وهو ظاهر اذ وجوب كون المقدم او التالي ممكنا
ممكنا حتى جاز استعمال الشرطية لبعده وهم اصلا كيف وأكثر القياسات
الاستثنائية من هذا القبيل خصوصا فيما استنتجوا من رفع التالي
دفع المقدم كما فيما نحن فيه فان كونهما محالا في هذه الصورة متعين للمستدل
كما لا يخفى فلو جاز للخصم في امثال ذلك ان يقول المحال لزم من اخذ الامر
المحال في الدليل لكان قياس الخلف مردودا راسا هف وأما ثالثا
فلان المقصود من كون البحث خارجا عن القانون كما اشرنا اليه طريقته
المانع ان يكون بصدد نفي المدعى المستدل بتسليمه منافيا لمقتضى منصبه
وهو المراد بالخروج عن القانون وليس المقصود انه بذلك يثبت
المدعى في الواقع او ان المدعى يبطل ببطلان هذا السند حتى يرد ان
بمحض هذا التسليم لا يثبت المدعى وبانه دخل في السند الاخص وبعلم
ان بعض الافاضل قرر هذا السند بوجه اخر هو ان الحدوث المذكور
لما كان محالا جاز ان لا يتوقف الحادث بذلك الحدوث على شرط حادث
انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان استلزام
المحال الذي هو الحدوث المذكور للمحال الذي هو التخلف فلا يستلزم التخلف
انتهى ويرد عليه مع كونه مشتملا على الخروج عن القانون من جهة تسليم

المدعى

المدعى كما عرفت انه اذا فرض محالية الحدوث فلا ينافي فيه فرض استلزامه
التخلف وعدم التوقف استلزامه للتوقف ايضا غاية الامر ان يكون
الاستلزامه لذينك النقيضين محالا مترتبا على فرض محال اخر فكيف
يظهر بعض فرض استلزامه لاحدهما انه لا يستلزم الاخر فتامل وأما
رابعا فلان اثبات تحقق الطبيعة قبل تحققها لا ينفع في المقام لان
فيما نحن اثبات الواجب بان الطبيعة ليس لها تحقق على حده تحققها و
بتحقق فرد منها لا يستلزم المحال من تقدم الشيء على نفسه كما هو الظاهر
فان تقدم الكلي على نفسه بتقدم فرد منه على اخر جائز بلا شبهة وانما
المحال ان يتقدم شخص معين على نفسه فلا يلزم ههنا من التوقف على الشرط
الا تقدم الشرط من افراد الفعل المطلق على المشروط به منها وان نقل
الكلام الى الشرط وهكذا يلزم التسلسل كما ذكره الشارح فاين الدور نعم
يمكن ايراد الخلف في هذا المقام بان يقال لو كان الفعل المطلق حادثا
والفاعل موجبا فاول ما يصدر عن ذلك الفاعل يجب ان يتوقف على شرط
لئلا يلزم التخلف المحال فيلزم ان يكون اول ما صدر عنه ذلك الشرط لا
المشروط المفروض ولا هف وأما خامسا فلان غاية ما لزم من عدم
تسليم المقدمة الماخوذة في الدليل وبطلانها على ما ادعاه عدم صحة
استعمالها فيه ولا ينافي ان ما يلزم منها بعد استعمالها يكون موافقا
لمقصود المستدل بعلى ذلك بان استلزامها الامر اخر موكد لمقصوده
كما فيما نحن فيه ليس الا اعانة له وذلك لا ينافي منصب المانع بلا شبهة

وليس غرض المعترض الا ذلك ثم ان عدم كونه عائدا للمستدل لا يكفي
لمناسبة للمنافي بل لا بد ان يكون مفيدا له ليتصور بسببه القدح في الدليل
ومعلوم ان مثل ذلك اذا لم يفد المستدل لم يفد المنافي بطريق اولى وذلك
ظاهر بادني تامل ثم لا يخفى انه ان اراد بمقدمات الدليل اجزاءه الاولية
اي القضايا كما هو ظاهر اطلاقه في هذا اللفظ فمحاليتها واستلزامها
لمحال اخر غير متصور لانها من خواص المفردات وان اراد بها اجزاءه الثانية
التي هي اطراف القضايا كما صرح بان المقدمة الماخوذة فيه هي التوقف على
الشرط الحادث فلا ينافي محاليتها حقية القضايا المشتملة عليها وهي اركان
الدليل دون المفردات فلا يصير الدليل محالا ليتها فقد وجا مع ان التمسك
بها لا يلائم ممن لم يجعل المحالية المذكورة تعليلا مقدما بل جعلها استدلا
للمنع فلا تغفل فظهر ان حمل كلام المحشي ههنا على البحث على الشارح كما فهمه
القوم مما يشكل توجيهه جدا ولذا درج بعض الافاضل كونه تحقيقا للمقام
بان يكون مراد المحشي في تلك الحاشية ان ذلك التوقف الذي هو التالي
ان كان لو وضع لمقدم ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال
من هذه الجهة عليلا لكنه باطل في نفسه من جهة لزوم الدور كما هو باطل
من جهة لزوم التسلسل فيكون بحثا على الدليل من جهة وتقويته له من
جهة اخرى وان كان سوق العبارة خلاف ذلك فتامل بعرفه ما تركناه
في هذا المقام مخافة التطويل **قال الشارح** على شرط حادث المراد
بالشرط ههنا مطلق المحتاج اليه لئلا يتوجه عليه احتمال التوقف على عدم لو اريد

دم تن

قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تبيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل ... التقييد للتوضيح ... الموجب التام
احدهما ... عند الحكماء والاخر ... عند المتكلمين ... التخلف عن الموجب التام ... الموجب بالمعنى المذكور وحده ...
ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث

به نوع خاص منه كالشرط بالمعنى الاخص فهو اعم من ان يكون علة من العلل
الناقصة او شرطا بالمعنى الاخص او رفعا للمانع او معدا اذ مدخلية شيء
في وجود شيء اخر اما من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط بالمعنى المذكور
ونحوهما واما من حيث عدمه فقط كالمانع واما من حيث وجوده وعدمه
معا كالمعد لجواز توقف التاثير في وجود على امر عدمي وان كان المحال لا بد
كون العدم مؤثرا في الوجود مفيد له والتقييد بالحدوث لظهور ان
جميع ما يحتاج اليه في وجود الحادث لو كان قديما يلزم التخلف البتة
فيجب على هذا التقدير ان يتوقف على حادث لئلا يلزم التخلف فظهر
ان التعليل بعدم لزوم التخلف ليس لمطلق التوقف بل لهذا التوقف
المخصوص الذي يكون المتوقف عليه فيه هو الامر الحادث **قوله**
لا حاجة الى هذا التقييد له قد عرفت سابقا ان الايجاب بالمعنى
المذكور ايضا لا ينافي عدم وقوع ما يقتضيه المانع عائدا الى عدم ما لم
يتعلق بالتامية التي هي استجماع الشرائط المعتبرة في التاثير بحسب نفس الامر
فيحتاج الى التقييد المذكور احترازا عما لا يستحيل التخلف عنه من الموجب
الغير التام وافاد بعض الناظرين في هذا المقام ان الموجب بصيغة
المفعول يكون معناه ما ثبت له الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول
لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبايع كالماء والنار بالنسبة
الى مقتضى طبيعتهما والفاعل الموجب بهذا المعنى لا يكون مقابلا للفاعل
المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يفيض الوجود الى الغير اي الى

اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما بناء على انه اذا كان الفاعل
المختار مستجمعا للشرايط يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرايط
فانه لم يكن موجبا تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة الفاعل
وقوله التام فيه احتراز عن ذلك وكان المحشي قراه بصيغة المفعول والموجب
بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد
التام مستدرك انتهى ولا يخفى ما فيه لان اطلاق لفظ الموجب على
كل فاعل كما يظهر من كلامهم هو باعتبار انه فاعل اي مؤثر في غيره لا
باعتبار تأثره عن فاعله فعلى هذا لا يناسب اطلاق صيغة المفعول
التي حاصل معناها انه واجب لا على الطبايع ولا على غيرها الا على المجاز و
ارادة الموجب عليه بمعنى المضطر فيه فحينئذ يطلق على الطبايع وغيرها
على السواء ويكون مقابلا للمختار في الجميع ثم ان عدم كونه الا تاما ممنوع
لما مر من ان تاثير الطبايع ايضا موقوف على حصول الشرايط ورفع الموانع
ثم ان اطلاق الموجب التام على الفاعل المختار المستجمع للشرايط لو كان صحيحا
فلا يصح على اطلاقه كما سبق في تحقيق معاني الايجاب والاختيار من ان
الاختيار المقابل للايجاب الخاص ينافيه الوجوب السابق مطلقا
فلا يتصور ان يطلق عليه الايجاب بشيء من معانيه **قوله** فان قبل
هذا التقييد للتوضيح يعني لرفع الاشتباه الذي يمكن ان ينشا من الغفلة
عن معنى الايجاب المتنازع فيه فيحمل على المعنى المعروف به المصنف لاشتراكهما
في جواز اطلاق لفظ الموجب عليهما فالتقييد بالتام رفع ذلك الاشتباه

لاجل

لاجل ان الموجب القائل به المصنف غير تام ولذا تخلف عنه اثره الى حضور
وقت كان ايجاد العالم فيه موافقا للمصلحة **قوله** قلنا لا توضيح فيه
لان الموجب التام مشترك يعني ان الموجب القائل به المصنف ايضا تام
لاعتقاده ان جميع ما لا بد في ايجاد العالم من الداعي ونحوه من شرايط التاثير
حاصل له ازلا وما وقع من انفكاك العالم عنه ليس عنده تخلفا في نفس الامر
ازلا ومستقبل وقت الحدوث وقد مر تفصيل ذلك فتذكر قال الفاضل
الشمالي اقول فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته
كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك
انتهى وفيه ما مر في بيان الفرق بين الايجاب المذكور والايجاب الخاص
القائل به المصنف انهما متفقان في ان الذات غير كافية بل محتاج الى الداعي
وساير الشرايط وانما الاختلاف بينهما في كيفية اقتضاء الداعي ففي الاول يقتضي
المقارنة وفي الثاني نحوا من الانفكاك وقال بعض الناظرين في هذا المقام
وكان المحشي حمل معنى التوضيح التعيين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب
بانه لا توضيح فيه لانه مشترك وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا انتهى ولا يخفى ان ظاهر سياق
عبارة المحشي يدل على انه ليس بحثا مذكورا تصدى لدفعه بل هو احتمال
بادر الى ذهنه فاورده بجوابه فعلى ذلك هو اعرف بمعنى كلامه **قوله**
وايضا التخلف عن الموجب الخ بحث اخر على سياقه الدليل لا على اصل الدليل
والفرق ان ما اورد على الدليل يجب ان يعتبر في مطلوب المستدل كالمنع والنقض

والمعارضة وما اورد على السياق لا يضر بالمطلوب كاستدراك بعض
الالفاظ او بعض المقدمات او وقوع بعضها في غير موقعه او على غيره
مما لا يستلزم عدم ثبوت المطلوب والابحاث التي في هذه الحاشية
من هذا القبيل فتقرير هذا البحث ان محالية هذا التخلف لا توجب
ان لا يكون ذلك الا لزوم الحدوث المذكور حتى يحكم منها بعد لزومه ولزوم
التوقف الذي يقابله لجواز ان يكون مع كونه محالا لا لزوم الفرض محال
اخر هو اجتماع المتنافيين كلزوم التوقف المذكور فالوجه ان يردده
بين لزومه ولزوم التوقف المذكور على سبيل منع الخلو والجواب ان ذلك
السياق نوع اختصار فانه في قوة ان يقال لو كان حادثا التوقف او
تخلف والتاليان باطلان اما الثاني فبالضرورة واما الاول فلاستلزامه التسلسل
بنقل الكلام الى الشرط الحادث وهكذا فاقتصر عن اثبات لزوم التخلف
وابطاله بالضرورة بقوله لئلا يلزم التخلف ومثل ذلك شائع هذا وتوهم
الفاضل السالكي ان هذا البحث منع لاستحالة اللازم واجاب بان لزوم
المقدم بين وقوله اذ لو كان حادثا تنبيه او كلام على تقدير التنزل يعني
لا يضر المنع المتوجه عليه بصحة المطلوب وفيه ما فيه فقد يورد بعض
الناظرين فيه ان توجيه هذا البحث ان يقال ان ذلك المحال مترتب على
اخذ الامر المحال اي اجتماع المتنافيين في الدليل فيكون الدليل باستعمال
ذلك المحال بعد وجاوفيه ما مر فتذكر وكان بعض الافاضل ايضا حمله
على مثل ذلك فاعترض عليه بقوله قد يقال انه خارج عن قانون المناظرة

اذ يجوز

اذ يجوز قبول محالية المقدم في دليل الخلف ثم دليل المستدل فهذا البحث
بالمستدل انتهى فتامل **قوله** فاثبتنا ذلك التخلف الخ بحث اخر على السياق
ايضا تقريره انه يكفي في بيان استحالة الحدوث المذكور التمسك بلزوم التخلف
اذ لا شبهة في ان الموجب اذا كان قديما والاثر حادثا يلزم التخلف عنه
وبطلانه ضروري فلا حاجة الى اعتبار التوقف على الشرط الحادث وابطاله
بلزوم التسلسل فيكون مستدركا وهذا البحث مما تلقاه القوم بالقبول
ولا يخفى انه مدفوع بما سبق غير مرة من ان الايجاب بالمعنى المذكور لا ينافي
عدم وقوع ما يقتضيه وتحريره هنا ان حاصل معنى هذا الايجاب هو
اقتضاء الذات من جهة لزوم الداعي ونحوه امتناع الانفكاك عن الفعل
وذلك لا ينافي الانفكاك لمانع عائد الى غير الذات كعدم امكان الاثر
مثلا فيجوز ان يكون الموجب بهذا الايجاب غير مستجمع للشرائط المعتبرة
في التاثير بحسب نفس الامر فلا يكون تاما فلا يستحيل التخلف عنه
اذ المحال ضرورة هو التخلف عن الموجب التام فيجب في اتمام هذا الدليل
ابطال احتمال التوقف على شرط فلا يكون مستدركا هذا مع ان مقصود
الشارح بل المصنف ايضا ههنا هو نفي الايجاب الطبايعي وقد سبق
وجهه وتقريره على وجه ظهر منه احتياج اتمام هذا الدليل على ذلك الطول
الى تلك المقدمات **قال الشارح** متعاقبة ومجتمعة قد حقق فيما سبق
ان للتسلسل صورتين احدهما ان تكون احاد السلسلة متعاقبة
في الوجود وغير مجتمعة في آن اصلا فتكون لا محالة متعاقبة في الحدوث

ايضا وثانيتهما ان تكون مجتمعة فيه سواء فرضت مجتمعة في الحدوث
ايضا او متعاقبة فيه بان يحدث شرط عقيب حدوث شرط لكن يبقى
السابق مع اللاحق وهكذا حتى يجتمع وجود تلك الاحاد المتعاقبة
في الحدوث في آن والحاصل ان المعتبر في التعاقب والاجتماع ههنا على ما
استقر عليه الاصطلاح حال وجود احاد السلسلة لا حال حدوثها كما
توهم الفاضل السماكي ومن تبعه من بعض الافاضل فادخلوا الشق
الثاني من المجتمعة باعتبار تعاقبه في الحدوث في صورة المتعاقبة و
غفلوا عن ان تقسيم القوم التسلسل الى هاتين الصورتين لتحرير
محل نزاع الفلاسفة المجوزين له في الامور المتعاقبة مع المتكلمين
القائلين ببطلانه مطلقا ومقصود الشارح ايضا هنا من التصريح
بخصوص الصورتين هو الايماء الى النزاع المذكور ومعلوم من مذهبهم
ان الذي جوزوا التسلسل فيها هي الامور المتعاقبة في الوجود كالعلل
المعدة ولا يجوزونه في الامور المجتمعة وجوداتها في آن محض فرض التعاقب
في حدوثاتها كيف وعلى ذلك ليس لهم عذر عن جريان التطبيق فيها
اصلا اذ غاية ما اعتذروا به عن جريانه فيما جوزوه هي ان الاحاد
اذا لم يكن موجوده في الخارج معا لم يتم التطبيق لان وقوع احاد
احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا ولا في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور احاد احدى

للحلتين

قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب تامل

للحلتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في
الذهن هكذا ذكروه وظاهر انه لا يجري في الشق المذكور فلا يكون
داخلا في المتعاقبة التي جوزوها باستعانة هذا العذر فظهر ان تعميم
المتعاقبة بادخال الشق المذكور فيها مخالف لاصطلاح القوم ومناف
لمقصود الشارح **قوله** على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اذ
فرض عدم التناهي في الامور المتعاقبة يستلزم ان لا يخلو زمان من فرد
منها وهو معنى قدم النوع مع حدوث كل فرد على نحو ما ذهب اليه الفلاسفة
في الصور الجسمية وامثالها كما تقرر في موضعه واما ما اورد عليه من انه
اذا كان كل فرد مسبوقا بالعدم يلزم ان يكون الطبيعة ايضا كونها
غير متحققة الا في ضمن الافراد مسبوقة به فيكون حادثة مندفع
بان هذا الحكم في المتناهي ظاهر ولكن على تقدير عدم تناهي الافراد
لو كانت الطبيعة حادثة لما يتصور ان يكون فرد منها متحققا قبلها فيلزم
ان يكون الافراد متناهية وهو خلاف الفرض فيجب ان يكون قديمة
وبعض الناظرين في هذا المقام لو عمد ان الحدوث والقدم المستعملين
ههنا هو الحدوث والقدم الواقعيان يعني الدهريين على ما مر واورد
ان الطبيعة اذا كانت قديمة غير القدم الزماني فلا يتصور ذلك
الا بان يكون جزئي من جزئياتها الحقيقية قديما واورد على المحشي ان تلك
الشروط الغير المتناهية لما فرضت حادثة بهذا الحدوث يلزم ان يكون
الطبيعة المتحققة في ضمن تلك الشروط حادثة كذلك والا يلزم تحقق الطبيعة

مجردة عن الفرد فانظر فيه وتدبر **قوله** من حدوث اي من فرض
حدوث الفعل المطلق ايضا بناء على ما افاد سابقا من ان القدم اللازم
على تقدير الايجاب المذكور هو قدم الفعل المطلق فيكون المراد من الحدوث
المفروض المقابل له ايضا وهذا الحدوث **قوله** وذلك غريب اي نادر قلما
يتفق مثل ذلك لان الاكثر في ابطال هذا القياس ان يبطل التالي اما بكونه
مستلزما المحال كاجتماع النقيضين ونحوه واما بكونه مستلزما لمخالفة و
ههنا اتفق مع كونه مستلزما في نفسه للمحال هو التسلسل استلزامه على
التقدير المذكور للخلف المطابق لنفس المطلوب ايضا فالمقصود ههنا
تدقيق مناسب لتحقيق المقام لا بيان اشتمال الكلام على خلل في المرام
كما فهمه بعض الفضلاء فذكر هنا ما حاصله ان الشارح لما لم يكتف بذكر
استلزام الايجاب المذكور لقدم الفعل المطلق كما افاد المحشي سابقا
بل تعرض لاثباته بالدليل المذكور اورد عليه المحشي بان جزء هذا الدليل
وهو وجوب تحقق الشروط المتسلسلة بمنزلة نفس المدعى وهي
كون الفعل المطلق قديما وهذا الارتكاب اي اخذ المدعى في الدليل غريب
في باب العقل لا ينبغي للعاقل ارتكابه ولا يخفى ما فيه اذ غاية ما لزم ان
يكون التالي في الدليل المذكور مستلزما للمدعى بطريق الخلف واين هذا
من اخذ المدعى فيه ومثل هذا اشيع من ان يتوهم فيه امثال تلك الايرادات
بل هو من لطف انواع الاستثنائيات وقد مر نظير ذلك في وجوه
تقرير الدليل الذي ذكره المصنف لاثبات الواجب فتذكر وقيل في تفسير

كلام

قوله او مجموع لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام حاشر

كلام المحشي اي يلزم من ارتكاب القول بالشروط المتعاقبة المتسلسلة
القول بقدم الامر الذي افراده كلها حادثة وهذا غريب ينبغي ان لا يجوزه
عاقل انتهى والحق ان هذا التفسير احق بالغرابة بهذا المعنى كما لا يخفى
قوله يلزم تخلف المعلول الخ لا يخفى ان هذا الحكم لا يجري في الشق الثاني
من المجتمعة على ما مر بل هو في حكم المتعاقبة في لزوم القدم فيحتمل انه
ادخله في المتعاقبة بناء على التوهم الذي مر ذكره غافلا عن انه خلاف
الاصطلاح او غفل عنه وحمل المجتمعة على الشق المشهور منها فحكم
بانه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قال الفاضل
السيالكي قوله هذا اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع احتمال
اخر ننبهك عليه فتنبه انتهى والاحتمال الاخر على ما يفهم مما نبه عليه
في ذيل تفسير المتعاقبة بقوله اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب
شرط سواء بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط
تجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع انتهى هو الاجتماع فيما لا يزال اي
الحدوث فيه كما في مقابله وقد تعسر فهم مراده على بعض الناظرين في
هذا المقام فقال بعد ما اعترض عليه بما اعترض ويمكن ان يوجه كلامه
بان مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير متناهية
يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون
الطبيعة قديمة والافراد حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب
التام انتهى ولا يخفى ان هذا التوجيه لكلامه سخيف جدا لا من جهة

ما أورد عليه فقط وهو ظهور ان قدم الطبيعة مع حدوث الافراد
في الشروط المجتمعة بهذا المعنى غير متصور اصلا بل من جهة اخرى
ايضا هي ظهور ان الفرق بين الاجتماع في الازل والاجتماع فيما لا يزال
بتسليم تخلف الطبيعة في الاول والمنع في الثاني مستندا بقدم
الطبيعة غير معقول مطلقا بل لو عكس الفرق لكان له وجه وهذا
اظهر من ان يلتبس على احد فالوجه ان يقال في توجيه مقصوده
ان الكلام هنا في الشروط الحادثة مع حدوث الفعل المفروض فيجب
ان يكون الاجتماع فيما لا يزال البتة فحكم المحشي بالتخلف المذكور غير صحيح
لان صحته مبنية على ان يكون الاجتماع في الازل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن
الموجب تاما في الفعل المفروض المتوقف وجوده على تلك الشرائط فلا
يلزم تخلف الفعل المفروض عن الموجب التام وهو المطلوب وجوابه انه
يمكن ان يكون مطلوب المحشي انه على تقدير الاجتماع يلزم التخلف عن الموجب
التام اعم من ان يكون المتوقف هو الفعل المفروض او الشروط المذكورة
اذ لو فرض الاجتماع في الازل مع انه خلاف ما فرض من حدوث الشروط
يلزم تخلف الفعل المفروض واذا فرض الاجتماع فيما لا يزال على ما
هو مقتضى الفرض يلزم تخلف الشروط لا محالة فيكون تخلف المعلول
الشامل لهما عن الموجب التام لازما البتة او انه على تقدير الاجتماع
المفروض اي فيما لا يزال يلزم تخلف المعلول الذي هو الشروط عن
الموجب التام فان قلت على فرض الاجتماع فيما لا يزال يلزم تخلف

الفعل

قوله اذ لو كان جائزا [illegible] لا يخفى عليك انه مع تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب [illegible] فان قيل مراد الشارح ان القدم المذكور [illegible]

العقل ايضا لكونه حادثا والموجب قديما قلنا نعم لكن المطلوب هو التخلف
عن الموجب التام غير لازم لان الموجب المذكور انما يتم بالشروط التي هي
غير مجتمعة في الازل فلا يكون تاما الا عند حدوث العقل فلم يتخلف عنه
فان قلت فيتخلف الشروط المذكورة المجتمعة في ان حدوث العقل ايضا
يجوز ان لا يكون عن الموجب التام لجواز توقفها على امر خارج عنها
قلنا اذا اخذنا مجموع ما يتوقف عليه العقل من السلسلة المفروضة و
الخارج عنها فلا محالة يحصل سلسلة كبرى يكون هذه السلسلة
الصغرى من اجزائها فان كانت غير متناهية على ما هو المفروض فجميع
آحادها اما ان يكون مجتمعة او متعاقبة فعلى تقدير الشق الاول
من المجتمعة يلزم التخلف وهو المطلوب وقد عرفت حكم غيره فان قلت
يمكن ان يكون السلسلة ملتئمة منهما بان يكون طائفة منها مجتمعة
واخرى متعاقبة فينبغي التعرض لحالها على هذا التقدير قلنا لم يتعرضوا
هنا لهذه الصورة لظهور ان حكمها حكم احديهما لانها ان انبسطت
على جميع اجزاء الزمان بان لا يخلو جزء منه عن شيء من آحادها فهي
في حكم المتعاقبة في لزوم قدم القدر المشترك والا ففي حكم الشق
المذكور من المجتمعة في لزوم التخلف قوله لزم التخلف عن الموجب تكرار
لما سبق بقوله وايضا ذلك التخلف لازم بتقريب العنوان الذي تقدم
ايضا التمهيد ذكرها فرع عليه بقوله فان قيل الخ قال بعض الناظرين
في هذا المقام ان البحث بلزوم ذلك التخلف لحدوث مطلق اثر الموجب مع

بل فيما لا يزال ثم

للبحث الذي ذكره في ذيل قول الشارح منعا فيه بقوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ثم قال في الاعتذار عنه ويمكن ان يقال ان كل واحد من البحثين يكون مع قطع النظر عن الاخر ومثل هذا التوجيه ذكره السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مثل هذا المقام بالجملة هذه ابحاث شائعة في مقام المنع والجدل انتهى ولا يخفى ما فيه اذ على تقدير ان يكون كلاهما بحثا على الشارح كما زعمه القائل يكون حاصلهما انه على تقدير الحدوث المذكور وتعاقب الشروط يلزم التخلف وقدم الفعل المطلق جميعا كانه يقول يلزم وقوع المتنافيين ولا شبهة في ان ايراد تلك المفسدة في مقام البحث اشد من ايراد احدهما فيكونان متعاضدين في هذا المقام واين التعاضد من التدافع مع ان المحشي كما ربما انه غير في صدد تحقيق المقام لا في مقام نقض المرام وان المحال الذي هو الحدوث على تقدير الايجاب يجوز ان يستلزم المتنافيين فلا باس بلزومهما جميعا له فلا يحتاج الى مثل الاعتذار المذكور فتدبر قوله وذلك كاف اي التمسك بلزوم التخلف على تقدير الحدوث كاف في المطلوب يعني في بيان استلزام الايجاب للقدم المذكور فيكون اعتبار التوقف وما يتبعه من بطلان التسلسل مستدركا قوله فان قيل الخ توجيه من جانب الشارح لدفع الاستدراك المذكور وحاصله ان التمسك بالتخلف ليس بكاف في المطلوب المذكور واعتبار التوقف ليس بمستدرك وانما كان كذلك لو كان المراد ههنا ان اللازم من الايجاب المذكور قدم الفعل المطلق فيكون نقيضه حدوث

الفعل

لفعل المطلق فحينئذ لا محالة يلزم التخلف بل لا يتصور التوقف اصلا بناء على ما قرر من انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولكن يجوز ان يكون مراد الشارح ان اللازم من الايجاب المذكور قدم العالم بشخصه او بجميع اجزائه فيكون نقيضه حدوث الشخص المذكور او جزء من تلك الاجزاء وعلى التقدير يجوز ان لا يلزم التخلف لجواز ان توقفه على شخص او جزء اخر وهكذا فيحتاج في اتمام الدليل الى ابطال هذا الاحتمال فلا يكون مستدركا وليعلم ان هذا التوجيه لكلام الشارح وان كان تقريبا لذكر التوقف وما يتبعه من المقدمات ولكنه تبعيد عما هو بصدده اعني تقرير الدليل على وجه يبتني على حدوث العالم كما هو مفاد عبارة المصنف وذلك لان ثبوت حدوث جزء من العالم ضروري فلو كان مراده ان حدوث جزء ما ينافي الايجاب المذكور فلا حاجة له في تقرير الدليل الى الحوالة الى ما ثبت قبل من حدوث العالم كلا ايوا فضرورة تقرير عدم معقولية الواسطة وما اورد عليه من ان الثابت فيما سبق انما هو حدوث الاجسام وعوارضها لا لجميع ما سوى الله تعالى فتدبر وحاصل دفع التوجيه المذكور انه اذا كان لزوم التخلف كافيا في بيان استلزام الايجاب لقدم النوع وسبق استحالة القدم مطلقا يثبت بمحض بيان استلزام حدوثه للتخلف استحالة الايجاب بدون احتياج الى مؤنة بيان استلزام الايجاب لقدم الشخص او الجزء حتى يحتاج فيه الى التمسك بغير التخلف من المقدمات فيكون الاستدراك باقيا قال بعض الناظرين في هذا المقام وحاصل التوجيه

ان مراد الشارح من قوله يلزم تكمل القديم بالتشخص والقدم بجميع الاجزاء
الا يلزم الحدوث بالتشخص والحدوث بالتشخص انما يتم لتجزء وط حادثة
ولا يدفع قوله اذ لو كان حادثا ولا يكون مستدركا وحاصل دفع ذلك
التوجيه هو ان الاستدراك باق بحاله لانه يتم المقصود بدونه بان يقول
في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب
يلزم تكمله بالتشخص والقدم بجميع الاجزاء والكل باطل لما بيناه قبل فقوله
اذ لو كان حادثا مستدرك في البيان انتهى ولا يخفى ما فيه لان السوال
والجواب لا يرتبط على ذلك بالدعوى المذيلة بها اعني كفاية لزوم التخلف
على تقدير الحدوث بناء على التنزل وتسليم احتياج المقام الى بيان الا
الاستلزام وعدم الاكتفا بما هو من ضرورة الاستلزام المذكور
فتكون اعادة الدعوى المذكورة وتفريع السوال والجواب عليها لغوا
نعم لو كانت الدعوى استدراك مطلق بيان استلزام الايجاب
للقدم وعدم الاحتياج مطلقا الى قوله اذ لو كان حادثا لكان تحرير
السوال والجواب على هذا الوجه مرجحا ولعيس فليس قوله وايضا
لا يندفع به دفع اخر للتوجيه المذكور حاصله ان هذا الدليل بذلك
التوجيه ايضا لا يتم الا بحجية المقدمة القائلة لو كان حادثا بالتشخص
او بالجزء لتوقف على شرط حادث وقدم عليه بما لا يندفع بهذا التوجيه من
انها باطلة عند المصنف مطلقا فلا يجوز اجزاء الدليل بهذا التوجيه ايضا
من جانب المصنف قوله فالوجه الحق ترتيب على الايجاب السابقة خصوصا

البحث

البحث الاخر فانه يظهر منها ان المقدمات المذكورة فيه لبيان استلزام الا
للقدم لغو لا يحتاج الدليل المسوق من قبل المصنف على نفي الايجاب
اليها فالحق ما مر في تقريره سابقا من انه لو كان موجبا بالمعنى المذكور لتم
القدم ضرورة فتامل وتذكر الابحاث السابقة بما لها وعليها
قال المصنف قدس سره والواسطة غير معقولة طرفا تان الواسطة
يحتمل ان يكونا الواجب تعالى والعالم فيكون عدم معقولية الواسطة
بينهما مبنيا على ان المراد من العالم ما سوى الواجب من جميع الممكنات
ولا يتصور الواسطة بين الشيء وما سواه فيكون هذه العبارة
اشارة الى دفع التوهم الذي ذكره الشارح وهذا الحل يوافق لما
ذكره المصنف في تلخيص المحصل بقوله اما ابطال الواسطة باجماع
المليين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة تمتنع
ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد
فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى
المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين
العالم محال انتهى ويحتمل ان يكون الطرفان الايجاب والاختيار
فيكون عدم معقولية الواسطة بينهما مبنيا على ان المراد بالايجاب
امتناع الترك وبالاختيار صحته على اي معنى كان كما سبق في تفسيرهما
ولا يتصور الواسطة بين الامتناع والصحة فاذا انتفى الامتناع
ثبتت الصحة فتكون العبارة اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم ههنا

من ان المقصود فی هذا المقام اثبات الاختیار لا نفی الایجاب وهذا
المحل مختار بعض شارحی الکتاب وذکر القوم فی حل هذه العبارة وجوها
اخر سخیفة لا نطول الکلام بذکرها قال الشارح فلم لا یجوز ان
یکون الواجب لذاته مقتضیا الخ التعبیر عن تاثیر الموجب بالاقتضاء
وعن تاثیر القادر بالایجاد فیه لطافة ولا یبعد ان یفهم منه ان
المقصود من الایجاب ههنا هو الایجاب الطبایعی کما لا یخفی ثم ان
فی امکان استناد القادر الی الموجب نظر اما من جهة ان ما یستند
الیه القادر یجب ان یکون قادرا علی نحو ما استدلوا به علی المیة المعلول
علی عالمیة العلة واما من جهة ان القادر اشرف من الموجب وربما ادعوا
فیه الضرورة ولا یجوز ان یکون المعلول اشرف من علته وعلیه بنی الفلاسفة
کثیرا من مطالبهم قال صاحب المطارحات ومما ینبغی ان یعلم ان من
جملة ما حمل القدماء علی اعتقاد الاشرف فالاکرم فی الامور السماویة
وغیرها شهادة الفطرة بوقوع الاشرف ثم قال واذا کان الجوهر العقلی اشرف من النفس یجب ان یکون قبلها ولما کانت الاثیریات اشرف من
العنصریات یجب ان یکون حاصلة قبلها بضرب من القبلیة انتهی واما
من جهة ان القادر یکون مبدأ لاختلاف الاثار والافعال وما هذا
شانه لا یجوز ان یستند الی الموجب قال شارح الصحایف لو کان الله
تعالی موجبا بالذات لما صدر عنه مختار لان المختار من شانه وفی
طبعه التغیر والاختلاف فاما بتقیید الارادة والقصد والتاثیر بنفسها

قالا شرف م

ادبعثها

او بطبعها واما بقوة تابعة فی کل من النقیضین والضدین التاثیر
فی احدهما غیر التاثیر فی الاخر وطبیعة الموجب منافیة لا تتعلق
بل مقتضیة الثبات والتاثیر علی نهج واحد ولذا ذهب الحکماء الی ان
الموجب لا یصدر عنه سالة الاجتیار الا اذا کان اختیاره علی وتیرة
واحدة غیر منقطعة کما اثبتوا النفوس المحرکة للافلاک علی ان بعضهم
انکر هذا ایضا انتهی فعلی ذلک یکون وجود متغیر ما فی العالم کافیة فی
اثبات تنزه المبدا تعالی شانه ولا یحتاج نفی ایجابه الی مؤنة اثبات
حدوث العالم ولولا ان الفلاسفة تشبثوا بالحرکة ذات جهتین
زعما منهم انها یجوز ان یکون واسطة ربط الحادث بالقدیم کما تقرر
فیما فیه لما کان لهم مخلص عن الاعتراف بقدرته تعالی لضرورة وجود
المتغیرات الحوادث وتسلیمهم ان الموجب الثابت الذات والتاثیر
یمتنع ان یقتضی التغیر الذی هو الانتقال من حالة الی اخری فتامل
قال الشارح لم یثبت فیما سبق ان جمیع ما سوی الله حادث
حاصله ان المصنف بنی نفی الایجاب وعدم معقولیة الواسطة ههنا
علی حدوث العالم المفسر بجمیع ما سوی الله تعالی من الممکنات ولم
یسبق منه فی هذا الکتاب ما یکون دلیلا علیه ولا یکفیه مجرد اعتقاده
به کما لا یخفی فلا یندفع هذا الالزام عن المصنف بمحض انه ادعی
فی مباحث الامور العامة حدوث جمیع ما سوی الله تعالی بقوله ولا
قدیم سوی الله تعالی کما زعم المحقق المشکک وزعم انه ذیل هذه

الدعوى بعقوله كما سياتى وليس فيما سبق فى الاثبات حدوث الاجسام
وعوارضها فكان يجب على المصنف فى هذا الكتاب احد امرين اما
اقامة الدليل على حدوث جميع الممكنات كما فعل فى بعض كتبه واما عدم
بناء الكلام ههنا عليه كما فعله بعض المتكلمين حيث نفوا الايجاب
بالتمسك بالحادث ما فقالوا انه تعالى قادر والا لزم احد الامور الاربعة
اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف
الاثر عن الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او
يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثانى واما ان يستند فاما ان لا
ينتهى الى قديم فهو الثالث او ينتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل فهو الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم ومما يمكن
ان يورد على هذا الطريق من الاستدلال على ما ذكره شارح المواقف انه
ايضا لا يتم الا باثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قديم
سواه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا فيكون واسطة بينه وبين
الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند الى قديم تخلف المعلول
عن الموجب التام يمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية هذا
الاحتمال غير منحصر فيه لجواز ان يبين باحد الوجوه التى قد سبق ذكرها
فتذكر فلو كان المصنف اكتفى بمثل هذا الدليل ههنا وبنى عدم معقولية
الواسطة المذكورة على شىء من تلك الوجوه لما يرد عليه هذا الاعتراض
من الشارح ومما يتوقف عليه اتمام هذا الدليل من بيان عدم جواز

تمام

تمام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى حتى يصير ويجتمع
كونه مع كونه موجبا لحادث مشروطا بسبق حادث قائم بذاته تعالى مشروط وهلم
جرا الى غير النهاية مشترك بين هذا الدليل والدليل المبنى لحدوث
العالم وقد بين بابطال التسلسل مطلقا وكذا مشترك بين الدليلين
توقف تمامهما على بيان ان الحادث اليومى مثلا غير مستند الى
حادث اليومى مثله غير مستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية
محفوظا بحركة دائمة ذات جهتين كما هو مستند الفلاسفة والمعتمد
فيه ايضا ابطال التسلسل مطلقا فانه يكفى فى ابطال مستندهم هذا
ثم قد حاول بعضهم كشارح الصحايف تقرير هذا الدليل على وجه يتضمن
دفع المستند المذكور بلا احتياج الى ابطال التسلسل على حدة بقوله
لو كان موجبا لما وجد حادث اصلا واللازم باطل اما الملازمة فلانه
لو وجد حادث فلا بد وان يكون صادرا عن الواجب اما بوسط
او بغير وسط وحينئذ لا يخلو من ان يتوقف صدوره عن الواجب
على شرط او لم يتوقف ولا سبيل الى شىء منهما لا جائز ان لا يتوقف
والا لزم احد الامرين الممتنعين وهو اما حدوث القديم او قدم الحادث
وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذا يلزم احد الامرين
الممتنعين وان كان حادثا فلا بد وان يكون حدوث ذلك الشرط
فى آن حدوث ذلك الحادث والا فلا يخلو من ان يحدث قبل ذلك
الآن او بعده فان حدث قبل ذلك الآن يلزم تخلف المعلول عن علته

التامة لان الشرط مع الواجب يصير علة تامة وان حدث بعد ذلك الان يلزم تقدم المعلول على علته وكلاهما باطل وهذه المقدمة ابطلت مستندهم في تسابق الشروط واذا كان حدوث ذلك الشرط في ان حدوث الحادث يعود الكلام في كيفية صدوره عن الواجب انه ان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين الممتنعين وان توقف على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط في ان حدوثه وعلى هذا فيلزم اما احد الامرين الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه لو انتهى الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين المذكورين وان لم ينته بل توقف كل شرط حادث على شرط اخر حادث يكون في ان حدوثه الى غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب لزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين احدهما الله تعالى والاخر الحادث الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهي الاستحالة او نقول من الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث فجملة ما توقف صدوره عليها من الشرائط لابد وان يكون حادثة في ان حدوثه كما مر وصدور تلك الجملة عن الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط اخر والا لما كانت الجملة جملة ما يتوقف صدوره والتقدير انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط لزم احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة في غاية الحسن انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يمكن

التزام ان يكون حدوث الشرط قبل ان حدوث الحادث ولا يلزم التخلف لجواز ان يكون وصوله امتدادا بقائيا الشرط الحادث الى حد معين دخيلا ايضا في تمام علة الحادث المذكور فلا تتم العلة الا بعد الوصول المذكور فان قيل نعني بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث فلو لم تتم العلة الا بالوصول المذكور لكان الشرط المفروض هو هذا الوصول ولا شبهة في ان تحققه في ان حدوث الحادث فننقل الكلام الى ما به تتم علة تحقق هذا الوصول وهكذا فنقول يجوز ان لا يحتاج هذا الوصول الى علة غير ما كانت علة لحدوث ما يصل امتدادا بقائيا الى الحد المذكور بناء على ما مر في تحقيق علة البقاء فتذكر فان قلت على هذا يمكن ايضا ان يلتزم عدم التوقف على الشرط او يلتزم التوقف على شرط قديم ولا يلزم المفسدة بناء على جواز مدخلية وصول امتداد بقاء الواجب لذاته والشرط القديم الى حد معين وان نقل الكلام الى هذا الوصول يلتزم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب وموجب القديم المفروض نظير ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث قلنا فرق بين الحادث والقديم في ذلك وهو ان الحادث يجوز ان يكون متغيرا في نفسه وان يعرض له على التدريج حالات مختلفة حقيقية فيجوز ان يكون لبعض من تلك الحالات خصوصية يتوقف على حضورها حدوث حادث من موثر موجب بدون ان يتوقف هذا الحضور على شيء سوى تاثير المؤثر في

٣

احدات الحادث المذكور على ما مر واما القديم سواء كان واجبا بالذات
او غيره فلثبوته وعدم جواز اختلاف الاحوال فيه كما تقرر في محله
لا يتصور ان يكون حضور بعض من حدود بقائه دخيلا في
نفسه في حدوث شيء على الوجه المذكور بل غاية ما يتصور في القديم
هو ان يكون لامتداد بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات ونسبة هذا الاختلاف
انما يمكن ان يكون مناط الترجيح للفاعل المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث
مقارنا لبعض الحدود المذكورة مع تساوي الجميع بالنسبة الى ذاتها في امكان
وقوع المقارنة المذكورة واما المؤثر الموجب فلا يتصور له الترجيح والتخصيص بالامور
الاعتبارية ضرورة والحاصل انه لو فرض توقف تأثير الموجب على شيء فلا بد
فيه لوجب ان يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار
فانه يمكن ان يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدود امتداد
بقاء الحادث يمكن ان اختلافا مستطيعا على اختلاف حال الاثر حقيقة دون
القديم فانه لا يتصور فيه الاختلاف الاعتباري فافهم واما ثانيا
فلان القول بلزوم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين على تقدير توقف
كل شرط على شرط اخر الى غير النهاية ممنوع ولم لا يتوجه عليه ان الواجب يجوز ان لا
يكون طرفا لهذه السلسلة لجواز ان يكون للسلسلة عرض فيه يتساوى
احتياج جميع احادها بالنسبة الى الواجب في ذلك الترتيب فكان صورة
التعاقب والاجتماع في ذلك على السواء لان ما لا يتناهى مطلقا يستحيل
بديهة ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيدا لاثبات ان كلا من احاد

الشروط

الشروط يجب ان يكون حادثا في آن حدوث الحادث المفروض والكلام
في ذلك لغوا اذ يحصل لزوم الانحصار الغير الموقوف على التمهيد المذكور
بعينه ما هو المطلوب بهذا اما يتوجه على التقرير الاول للدليل المذكور ومنه
يظهر حال التقرير الثاني ايضا فافهم **قال الشارح** بل انما يثبت حدوث
الاجسام وعوارضها يعني ما اثبت باقامة الدليل عليه منحصر في ذلك
والا صرح المصنف في الامور العامة بحدوث الجميع بقوله ولا قديم
سوى الله تعالى وايضا صرح في مباحث النفس بحدوثها بقوله
وهي حادثة بدون اقامة دليل على شيء منهما بل قال في الثاني وظاهر
على قولنا وعلل الشارح ثم ظهور حدوثها على قول المليين بان الواجب
تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر المختار لا يكون قديما ولا يخفى ان
مراد المصنف لو كان ذلك كما يشعر به اتصال عبارته الاولى بما ذكر قبلها
بقوله ولا يمكن استناده الى المختار انتهى لكان اثبات الاختيار هنا بحدوث
العالم دورا فتامل **قال الشارح** ولما لم يثبت عنده وجود المجردات الا في
المجردات ليس على ما ينبغي اذ ثبت عند المصنف وجود النفس المجردة
الانسانية كما صرح به في مباحثها **قال الشارح** لم يثبت عنده عدمها
ايضا كما قال نص تصريح المصنف بعدم الدليل على امتناع العقل يشعر بانه
يجوز وجوده وهذا التجويز انما يجتمع مع اعتقاده ان لا قديم سوى
الله تعالى اذا قال بحدوثه على تقدير وجوده وهو خرق الاجماع المركب
كما لا يخفى ثم ان ما فعله المصنف من تصنيف رسالة على حدة في خصوص اثبات

العقل يمكن ان يكون مماشاة منه مع الفلاسفة في تقرير عقايدهم
كما فعله في شرح الاشارات وانما معتقده ما ذكره في هذا الكتاب
على ما صرح به في اوله **قوله** العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين اشعار بعدم تمامية شيء من الدلايل العقلية التي قررها القوم
في هذا المطلب والانصاف انه غير مستبعد لان المطلوب مشكل جدا
نعم اذا ثبت له تعالى اولا القدرة والاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون
من طريق اخر غير حدوث العالم ثم اثبت حدوثه من جهة ان فعل الفاعل
المختار المعبر عنه بالخلق والصنع ونحوهما يجب ان يكون حادثا كان اسلم
واسهل واليه اشار مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلم حيث قال لو كان
معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه الحديث فمن اراد اثبات هذا المطلب بدون التوقف
على ثبوت الاختيار فقد اصعب الامر على نفسه قال الفاضل الاسترابادي
في رسالته الفارسية المسماة بدانش نامه ان ثلثة دلايل تامة على حدوث
كل ما سوى الله تعالى احدها ما نقله الفخر الرازي في الاربعين وذكره
المحقق الطوسي في الفصول وملخصه ان ممكنا لو كان قديما فتاثير
الفاعل فيه اما حال بقائه او حال بقائه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم
تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المطلوب وثانيها ما سنح له
هو ان ممكنا لو كان قديما فبقاؤه يجب ان يكون قديما فيكون الايجاد
في زمان البقاء تحصيل الحاصل فكذا ايجاد الموجود القديم البقاء

ايضا

ايضا تحصيل الحاصل بالضرورة وثالثها من سوانحه ايضا وهو ان
تاثير الفاعل على تقدير تسميته اما ايجاد المعدوم او ضبط الموجود وفي الممكن
القديم لا يتصور الاول وفي الوجود المكتسب عن الغير لا يكفي الثاني
هذا ترجمة كلامه ولا يخفى ان تمام هذه الدلايل وما يشبهها موقوف
على تصحيح مقدمة صعبة هي ان مثل الربط الذي يكون فيما بين بعض الحوادث
كربط حركة اليد وحركة المفتاح من ان الثانية مع كونها محتاجة في
وجودها الى الاولى معلولة لها انما يكون بينهما زمانا غير منفكة عنها
اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدما فيكون قديم ممكنا متوقفا
وجوده على وجود قديم اخر واجبا بالذات مستندا اليه من غير انفكاك زماني
بينهما فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام هذه الدلايل بان
يقال التعيل الذي هو تاثير الفاعل في القديم وايجاده له وكذا من الكثنية
الوجود منه الا هذا النوع من الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجاد المعدوم
او احداث الحادث فان سميته التاثير في حال البقاء او ايجاد الموجود
القديم البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل وان سميته
ضبط الموجود فظاهر انه يكفي في الوجود المكتسب بالمعنى المذكور وان
سميته شيئا اخر فلا بد لا تمام الدلايل من التعرض لابطاله ايضا فانظر
فان الدليل على هذا المطلب لا يتم بدون ان يبطل هذا الاحتمال بما لا
يشفي العليل ثم ان الاستاد دام ظله سلك في حواشي العدة لاثبات
حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت موجد له مسلكا عقليا متينا هو انه

تعالى حينئذ مقدم على طبيعة العالم من حيث هي اي المفهوم المشترك بين
اجزائه تقدما باعتباره يكون القدر المشترك بمنزلة شخص موجود
في الخارج موخر عنه تعالى سواء كان القدر المشترك موجودا في الخارج
او مفهوما انتزاعيا اعتباريا محضا لانه تعالى مقدم على كل فرد للقدر
المشترك بتقدم واحد اي يكون تحققه باعتبار وجود واحد قبل
تحقق كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله تعالى مثلا وكل مقدم على
كل واحد من افراد شيء بتقدم واحد بالمعنى المذكور مقدم على طبيعة ذلك
الشيء من حيث هي بالمعنى المذكور فله تعالى من حيث هذا التقدم حصول
في مرتبة من مراتب نفس الامر خصوصا من هذه الحيثية اما حين بقاء
العالم او حين حدوثه اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم زمانا او تقدم
الزمان عن مقارنته حدا من الزمان وان لم يكن زمانيا والاول محال لا
لاستلزامه خلاف الفرض والثاني يستلزم المحال من تحصيل الحاصل والثاني يستلزم
المطلوب وهو حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت واجب الوجود
انتهى فان قلت يمكن اجراء هذا الدليل في صفات ذاته تعالى على تقدير
كونها زايدة على الذات كما هو راي الاشاعرة مع انها قديمة زمانا بلا
شبهة فينتقض الدليل قلنا مادة النقض يجب ان يكون ممكنة ويستحيل
ان يكون له تعالى صفات موجودة زايدة على ما تقرر في محله فان قلت لنا
ان نجريه في اللوازم الموجودة لقديم مفروض لا يستحيل له وجود لوازم
كذلك كالشمس فانا اذا فرضنا ان تكون قديمة فلوازمها الزايدة عليها

المخصوصة

المخصوصة بها كضوئها وحرارتها يجب ان تكون قديمة مع انه يلزم
من هذا الدليل ان تكون حادثة هف قلنا المفروض كذلك محال فلا
ينتقض الدليل به لوجوب امكان مادة النقض فان قلت مادة النقض
ليست لوازمه مطلقا بل لوازمه على تقدير وجود الملزوم ولا شك
انها على هذا التقدير مما يمكن وجودها بل يجب وان كان المقدر
محالا قلنا اذا اعترفتم باستحالة اللوازم على اطلاقها فيستحيل على
جميع التقديرات فيستحيل على ذلك التقدير ايضا فلا يصلح لان
يكون مادة النقض فان قلت استحالتها على اطلاقها يستلزم استحالتها
على التقديرات الممكنة المطابقة لنفس الامر ولا شك في امكان
شيء محال في نفس الامر على تقدير شيء محال فيه كما ان فساد العالم
محال على جميع التقديرات المطابقة لنفس الامر مع انه ممكن على تقدير
وجود شريك الباري بل واجب قلنا مادة النقض يجب ان تكون ممكنة
بحسب نفس الامر ولا ينفع امكانها على بعض التقديرات الغير المطابقة
للواقع ولو اكتفينا بامكان ضوء المذكور على تقدير قدم الشمس فلا
يتم النقض ايضا اذ بناء النقض على عدم جواز حدوثه مع اقتضاء
الدليل حدوثه ولا باس بالمستدل ان التزم حدوثه على ذلك التقدير
المحال المستلزم لجواز استلزام المحال المحال فان قلت كيف يجوز التزام
حدوث الضوء على تقدير قدم الشمس مثلا مع ان هذا التقدير
مستلزم لقدمه وهل يجوز العقل انفكاك الملزوم عن لازمه ان

ليست هذا المفروض بل لوازمه
فلا نقض في النقض استحالته قلنا
استحالة الملزوم مطلقا يستلزم استحالة
اللوازم المخصوصة به فيلزم استحالة
مادة النقض ايضا فان قلت مادة النقض

كان الملزوم محالا قلنا غاية الامر ان يكون هذا الانفكاك محالا
ولا بعد في التزامه على تقدير محال الجواز استلزام المحال المحال فان قلت اذا
جوزنا الانفكاك المذكور على فرض محالية الملزوم يجوز لنا ان لا نعترف
بصدق شيء من المتصلات اللزومية التي يكون مقدمها محالا مع انا
نجزم بصدق بعض تلك المتصلات كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والتقريب ان وقوع الفساد في هذه المتصلة لازم لوجود الشريك
المحال فاذا جوزنا الانفكاك بينهما لاستحالة الملزوم لزمنا تجويز شريك
الباري منفكا عن الفساد وهو ظاهر البطلان قلنا تجويز انفكاك اللازم
المذكور بناء على استحالة الملزوم لا ينافي وجوب الاعتراف بثبوت اللازم
ايضا بناء على تحقق الملازمة الواقعية فغاية ما لزم في المثال ثبوت الفساد
وجواز عدم ثبوته جميعا وفي صورة النقض ثبوت قدم الصنع مع جواز
حدوثه ايضا وهذا الجواز لا ينافي مطلوب الناقض بناء على ما عرفت من
ان الناقض انما يتم باستحالته فان قلت هل لا ينفع الناقض ما اعترفتم به
من ثبوت قدمه قلنا انما ينفعه اذا كان منافيا عن جواز حدوثه الذي ينافي
مطلوبه وليس فليس فان قلت وهل لا يضر المستدل اعترافه بثبوت القدم
قلنا انما يضره اذا لم يجتمع مع ما هو مقتضى دليله من الحدوث ولا باس
باجتماعهما على تقدير محال فان قلت اليس على المستدل اثبات محالية
التقدير المذكور حتى يتم دليله قلنا يصير المستدل في مقابلة الناقض
مانعا على ما هو المقرر فيكفيه حينئذ مجرد الاحتمال فافهم قوله والحديث

المشهور

المشهور اراد به الحديث النبوي اعني قوله صلى الله عليه وآله كان الله ولم
يكن معه شيء او الحديث القدسي يعني قوله عز وجل كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فان ظاهر كل منهما ولا سيما الاول يدل
على ان ما سواه تعالى حادث بالحدوث الزماني وليس على خلاف ما يدل
عليه دليل عقلي حتى نلجاء الى تاويله وارتكاب خلاف الظاهر فيه فان
الدلائل التي اوردها الفلاسفة سفسطة ومن شبههم في اثبات القدم الزماني
لما يسمونه المبدعات كالعقول والافلاك كلها مقدوحة مدخولة
كما تقرر في محله فيجب المصير الى ما يدل عليه ظواهر ما نقل بالتواتر عن
الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات الباهرة ثم ان التابعين للفلاسفة
الغير المبالين عن القول بالقدم الزماني للمبدعات المذكورة تصدوا
لتاويل الحديث من وجهين اما بعض المتفلسفة منهم فاجترا الى تاويله
صريحا بصرف لفظة كان عن ظاهرها الدال على الزمان الماضي نظرا
الى ما توهم من ان ظاهرها يستلزم ان يكون تعالى زمانيا بناء على توهم
ان معنى كونه تعالى ليس بزماني على ما يستنبط من آثار اصحاب العصمة
عليهم السلم عدم جريان السؤال عنه بمتى كان وعدم جواز التعبير فيه لعدم
مقارنته للزمان والى ما توهم من وجوب كون الزمان موجودا او وهميا
منتزعا من موجود مادي فيحتاج على تقدير حدوثه الزماني الى زمان
آخر وهكذا بناء على عدم معرفة ان الزمان يجوز ان يكون امرا موهوما
منتزعا من بقاء الواجب تعالى وانه ليس من الموجودات الخارجية ولا بما

بتنوع من موجود محكوم عليه بالحدوث الزمانی فحمل الحدیث اعتماداً على
هذه المقدمات وابنائها على بیان ان ما سواه تعالی حادث دهری لا زمانی
یعنی تحقق الواجب تعالی فی مرتبة من الواقع والخارج کان جمیع ما سوی ذاته
المقدس فی تلک المرتبة معدوماً بعدم صریح خالص ولیس صرف ساذج ومما
یدل علی بطلان هذا التاویل انا لو فرضنا ان یکون قبل کل شیء من المخلوقات
شیء اخر منها بلا نهایة وانقطاع فلا یخلوا اما ان یلزم القدم الغیر الزمانی
او الزمانی ولا یلزم شیء منهما لا یلزم الاول لان تقدم العدم الصرف الساذج
الذی فی مرتبة ذات المبدا تعالی علی کل واحد من احاد السلسلة دفعة واحدة
مستلزم للتقدم علی القدر المشترک فیلزم ان یکون الطبیعة ایضاً مسبوقة
بذلک العدم فلا تکون قدیمة بهذا المعنی وذلک لما قال ایضاً معترف باستواء
الافراد والطبیعة فی هذا الحکم علی ما نقلنا عنه سابقاً فقد کرد علی التقدیرین
الاخیرین ای لزوم القدم الزمانی وعدم لزوم القدم اصلاً یجب ان لا تنافی
الصورة المفروضة مقتضی الحدیث علی التاویل المذکور مع ان باقر علوم الاولین
والاخرین علیه الصلوة والسلام صرح فی روایة جابر الجعفی بتنافیهما واستدل
بثبوت مقتضاه علی بطلان الصورة المفروضة حیث قال علیه السلام خلق
الشیء لا من شیء کان ولو خلق الشیء من شیء اذاً لم یکن له انقطاع
ابداً ولم یزل الله اذاً ومعه شیء ولکن کان الله ولا شیء معه الحدیث
فظهر بشهادة قوله علیه السلام ان المنافاة بینهما من جهة ان الصورة المفروضة
مستلزمة للقدم الزمانی وان مقتضی الحدیث خلافه ولعله اعرف بذلک

ملخص الکلام فی هذا المقام ان مدلول الحدیث النبوی [illegible] ... [illegible] الامام علیه السلام صرح [illegible] ... [illegible]

فاتضح

فاتضح بطلان التاویل المذکور بالاجری فیه التاویل وتبین المطلوق
بوجه لا یتمکن الجارح الا من التعدیل فاحفظه سیف المجاهدین
انتظمه فی سلک نظائره المرغمة لانوف الجاحدین واما بعض المتصوفة
منهم فاشار الی تاویله کنایة بما نقل عن بعض مشایخهم انه لما سمع
هذا الحدیث قال الان ایضاً کذلک ایماء الی ما توهموه من ان الممکنات
امور اعتباریة ظهورها باعتبار التجلیات الساریة فیها فلا یکون
معه تعالی شیء موجود من الازل الی الابد فحمل الحدیث تعبیراً عن هذا
المعنی لا الحدوث الزمانی للممکنات وقد صرح الدوانی فی شرح الرباعیات
بان حاصل امر کن فکان کما هو مضمون الحدیث القدسی کنت کنزاً
مخفیاً الخ ظهور الحق فی المظاهر العینی والعلمی فنعوذ بالله عن حمل کل
الصادرات النبویة والواردات القدسیة علی امثال هذه الخیالات
الشعریة والتوهمات الباطلة قوله فلیس للمتکلمین الخ ای بناء علی
ما ذکرنا من ان المعتمد فی اثبات حدوث العالم هو الاجماع المنعقد
علی حدوث جمیع ما سوی الله تعالی والحدیث الدال علیه لیس للمتکلمین
فی هذا المقام الثبات الی التجویز المذکور المخالف لهما باقامة دلیل علی
حدة علی ابطاله اذ یکفی فیه ما استدل به لاثبات حدوث الجمیع من
الاجماع والحدیث ولا یخفی انه علی ذلک توقف اثبات حدوث العالم
المبنی علیه اثبات القدرة علی الاجماع والحدیث فیفضی الی توقف
اثبات اصل القدرة ایضاً علیهما بالواسطة وفیه شیء اما اولاً فلان

الواسطة غير معقولة لجواز اثبات القدرة بهما اولا ابلاء مؤثرة اثبات
تلك الواسطة واما ثانيا فلان الشارح سيصرح في بحث العلم
بان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيكون اثبات شيء منهما بالادلة السمعية دورا
والمحشي ايضا قدس لم ينكر ذلك بل ساعد عليه فعلى ذلك لا يناسب
التعويل هنا على ما يتا فيه كما لا يخفى واما تحقيق انه هل يجوز
التمسك المذكور او لا يجوز مبني على تحقيق كيفية دلالة المعجزة و
العلم الحاصل بها بصدق مدعي النبوة وسنحقق هذه المباحث في
محلها ان شاء الله تعالى قوله اي لا دليل عقلي عليه توجيه من
جانب المصنف لدفع اعتراض الشارح يعني ان المصنف لم يرد بقوله
معقولية الواسطة انها غير محتملة بل اراد بعدم المعقولية عدم دلالة
دليل عقلي عليها فيكون مجرد احتمال ومثل ذلك الاحتمال غير ملتفت
اليه عند المتكلمين في مقابلة الاجماع والحديث والحاصل ان المصنف
لم يبن نفي الواسطة المذكورة على ما اثبته بالبرهان العقلي حتى
يرد عليه انه لم يثبت حدوث الجميع بل بنى ذلك على الاجماع والحديث
ولا شك فيهما دلالة وحجة ولقائل ان يقول هذا التوجيه ينافي
ما سبق من تصريح المص في تلخيص المحصل من ابطال الواسطة بالاجماع
المليين ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب ان
مراد المص بما ذكره في تلخيص المحصل من ابطال خصوص الواسطة بالاجماع

الجواب

المذكور

المذكور غير مناسب اذ الاجماع المعول عليه انما انعقد على حدوث
جميع ما سوى المبدأ الاول الاعلى بطلان خصوص الواسطة فينبغي
ارجاع الواسطة اولا الى ما سواه بما ذكره ثم ما ابطل به قدم
ما سواه من الاجماع وغيره يكون مبطلا للواسطة المذكورة ايضا
في ضمنه فلا ينافي التوجيه المذكور اذ المراد به ان كون تجويز الواسطة
غير ملتفت اليه مبني على مخالفته للاجماع المنعقد على حدوث العالم
الشامل لتلك الواسطة والحديث الدال عليه ثم ان المحقق الدواني قدس سره
في رسالته الفارسية اشار الى توجيه اخر من جانب المص فافاد
عند تقرير الدليل الذي نقله من الاربعين والفصول النصيرية
لاثبات حدوث جميع ما سواه تعالى وقد مر ذكره ان قوله قدس
سره في التجريد والواسطة غير معقولة مبني على هذا الدليل وهو
تام في هذا المطلب وقد قيل ايضا في توجيه كلام المصنف انه مبني
على وجوب كون الخالق اشرف واتم من المخلوق وعلى استحالة ان
يكون موجد القادر موجبا فيكون الواسطة غير ممكنة فيكون اعتراض
الشارح مندفعا وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله توجيهين
اخرين اولهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي نظر
منه اثر لا نعلمه فلا يعلم به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم
او جسماني وقد سبق ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس
حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة لما

قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل فی الوجود فالعالم والنفوس
والعقول کلها حادثة وحینئذ یکون حاصل الجواب عن الاعتراض
علی الدلیل ان هذا القائل یکون واسطة بین الواجب والعالم ای الاجسام
والجسمانیات والواسطة غیر معقولة لکونها معطلة قبل وجود العالم
وثانیهما ان اهل الحکمة اطبقوا علی انه لا فضل فی الوجود واراد بالفضل
علی ما صرح به ما لم یکن منشأ اثر ولم یدل علی وجوده فی هذا العالم
الجسمانی بما هذه ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاک التسعة والعقول
الاربعة والعقول العشرة التی دلت الدلائل الماخوذة من احوال هذا
العالم علیها بزعمهم ولما کانت تلک الدلائل بعد حوله غیر مفیدة لدعواهم
لم یثبت بها عقل فالعقل فضل والفضل غیر ثابت والمجرد الذی یتوهم
کونه واسطة عقلا کان او غیره کان فضلا حیث لم یدل علیه دلیل فلم
یکن ثابتا ولعل المصنف بعد ابطال دلائل اثبات العقل نظر الی مثل
ما اشرنا فقال الواسطة غیر معقولة واراد ان العقل لا یثبتها حیث
لا دلیل علیها ولم یرد انها غیر محتملة فلا یرد علیه ما یورد علی ظاهر قوله
والواسطة غیر معقولة انتهی واعلم ان هذه التوجیهات وکذا ما
من توجیه المحقق المشکک وما سیاتی من توجیه اخر للمحشی غایتها
مع ما فیها بخصوصها حمل غیر معقولة علی معنی ان لا دلیل عقلی علیها
او ان العقل لا یثبتها من المتکلفات وکالتمسک بنفی التعطیل وعدم
ثبوت الفضل من الخطابیات مشترکة فی ان بناء نفی الواسطة المذکورة

فی کلام

فی کلام المصنف لیس علی شئ مهده فی هذا الکتاب بل انه مبنی اما علی
اعتقاده الدال علیه قوله ولا قدیم سوی الله تعالی واما علی الاجماع
والحدیث واما علی دلیل عقلی علی حدوث جمیع العالم او علی ابطال خصوص
الواسطة مما هو مذکور فی غیر هذا الکتاب بدون اشعار بشئ منها
هٰهنا ولا یخفی ان ذلک تعسف ظاهر ولا تندفع به اعتراض الشارح
اذ لیس مراده ان هذا الحکم لا یوافق عقیدة المصنف ولا دلیل علیه
اصلا بل محصل مراده ان المصنف ما صرح فی بناء هذا الحکم فی هذا
الکتاب من حیث انه لم یذکر فیما سبق ما یمکن ان یکون مبنی هذا الحکم
والاعتماد فی مثله علی محض الدعوی وعلی ما هو مذکور فی کتاب اخر غیر
مناسب لشانه ولما کان المذکور فی تلخیص المحصل صریحا فی تلخیص المحصل
صریحا فی ان مبناه دخول الواسطة فیما سوی الله تعالی المحکوم علیه
بالحدوث قرر معناه علی طبق ما ذکره المص فیه وخصص التقصیر بعدم
اثباته فیما سبق حدوث جمیع ما سواه تعالی فعلی ذلک تبین ان اعتراض
الشارح بتلک التوجیهات غیر ساقط وان الموجه فی هذا المقام
مغالط ولو کان الشارح اورد حاصل هذا الاعتراض علی قول المص
وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب حیث بنی نفی الایجاب علی حدوث
العالم المفسر بجمیع ما سوی الله تعالی مع انه لم یثبته فیما سبق لکان
اظهر ولما بقی حینئذ مجال التوجیهات المختصة بتصحیح خصوص عدم معقولیة
الواسطة اصلا ولعل الباعث علی ما نقله من تقدیم تقریر معنی عدم

سوى
معقولية الواسطة بارجاعها الى العالم باعتبار دخولها في مفهوم ما
الله تعالى على طبق ما ذكره المصنف في تلخيص المحصل وتاخير الاعتراض المذكو
هو ان يسدّ ولا بتمهيد هذا الالزام باب تجويز ان يكون المراد من
العالم ههنا مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات بنسبة تحا
كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره الشيخ في ترجمته في رسالة الحدود لا جميع
ما سوى الله تعالى على ما اشتهر حتى يكون الاعتراض المذكور اوقع تنبيه
من مدارج الكلام انا لو اغمضنا ههنا عما صرح به المصنف في تلخيص المحصل
في معنى عدم معقولية الواسطة واردنا تصحيح هذا الكلام في نفسه بحسب الحال
والمقام لكان احسن التوجيهات ان يقال ان المقصود هنا اثبات طريقة
المتكلمين من كونه تعالى قادرا مختارا وابطال طريقة خصومهم اعني الفلاسفة
القائلين بالايجاب تعالى عما يقولون مع دفع ما استندوا به في تصحيح طريقتهم من اثبات
حركة سرمدية واسطة في صدور الحوادث عنه تعالى وهذا هو غرض جميع
المتكلمين في هذا المقام كما لا يخفى على من حدق نظره في مرمى سهامهم او
تعمق في تحقيق حاصل ترشحات اقلامهم فيمكن ان يستنبط هذا المقصود من
كلام المص على وجه لا يتوجه عليه تقصير في بيانه في هذا الكتاب ولا يحتاج الى تكلف
وخروج عن مسلك السداد والصواب بان يحمل العالم هنا على الاجسام
على ما هو الاصطلاح المقرر كما عرفت فيكون التمسك بحدوثها على نفي الايجاب
موافقا لما ابتدء سابقا وقد كان التمسك بحدوث شيء منها ايضا كافيا في
اثبات هذا المطلوب كما مر لكن اراد قدس سره بالتمسك بحدوث الجميع مستند
دفع

الفلاسفة في تصحيح طريقتهم يعني قولهم بتوسط الحركة بين الحوادث والموجب
القديم اذ بناءه على حدوث كلها المستلزم لاحالته على موضع الحركة المذكورة ايضا
لا يبقى مجال الاحتمال الذي اعتمدوا عليه لضرورة استحالة توسط الشيء
في حدوث ما يتقدم عليه المستلزم لتقدمه على نفسه بمرتبتين فيكون
التصريح بعدم معقولية الواسطة تنبيها على ضرورة عدم امكان تلك
الواسطة على التقدير المذكور فصارت الحجة بذلك تاما على الفلاسفة
وبطل بها كانت عمدتهم في تصحيح طريقتهم ولم يبق لهم الا شبه معدودة
سيشير المصنف الى جوابها ايضا عن قريب وليس للمتكلمين في مقصودهم هذا
مخالفهم سواهم حتى يجب التعرض لابطال مستمسكهم ايضا اي الاحتمال الذي
ذكره الشارح لم يذهب الى مختار احد من العقلاء فيكون بطلانه مستغنيا
عليه ولا باس بعدم التعرض لابطال مثل ذلك ولا يثبت بمجرده تقصير على
المصنف في بيان المقصود ولو عد امثال ذلك تقصيرا لكان في اكثر
المباحث مقصرا لظهور انه لم يستوف في جميع المباحث جميع الشقوق
والاحتمالات بل انما اقتصر في كلها على ما هو الاهم وليس على المصنفين
فوق ذلك والعجب ان هذا الاحتمال مع وضوحه وخلوه عن مزيد كلفة لم
يتفطن به احد مع كمال اهتمامهم في النظر في هذا المقام وارتكاب تكلفات
سخيفة في تصحيح هذا الكلام **قوله** عن معنى ما بالقوة اي عما يفهم من لفظه
ما بالقوة وتوضيح المفهوم منها ان ما موصولة والباء للسببية المجازية والمراد
من القوة هو الامكان على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء الفلاسفة نقلوا

اسم القوة بما هو المشهور فيه من المعنى المقابل للضعف والعجز او لسهولة
الانفعال الحاصل حال يكون في شيء هو مبدا تغير يكون منه في اخر من حيث
انه اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدا
التغير من الحار في اخر بانه اخر ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة
بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة وليس من شرط ذلك القوة
هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل و
امكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي
وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء و
انفعاله قوة انفعالية انتهى كلامه فالمفهوم من ما بالقوة الحالة الحاصلة
للذات باعتبار الامكان الذي هو سلب الضرورة ولا شك ان تلك
الحالة امر عدمي وعلى طبق ذلك يكون الفعل المقابل للقوة المذكورة هو الوجوب
والمفهوم من ما بالفعل الحالة الحاصلة للذات باعتبار الوجوب وهذه
الحالة يكون وجودية تقابل الحالة الاولى والفرق بين الحالتين من جهة
اخرى ان الثانية غير مخصوصة بالواجب لذاته لجواز عروضها بسبب خارج
للممكن بالذات بخلاف الاولى لانها مخصوصة بالممكن بالذات لاستحالة عروض
الامكان مطلقا للواجب بالذات فالواجب لذاته بريء من كل الوجوه عن
معنى ما بالقوة وما سواه من الممكنات الموجودة فيه معنى ما بالقوة من
تلقاء نفسه ومعنى ما بالفعل باقتضاء غيره اذا تمهد ذلك فالكلام
في تقرير الدليل ان الممكن لو كانت مفيدا للوجود اي مخرجا للشيء من القوة

الى الفعل

الى الفعل يعني من مرتبة الامكان الى الوجوب لكان هذا الوجود المترتب عليه
ان لا يترتب على ما له من غيره فقط للزوم ان يكون المفيد بالحقيقة حينئذ هو
الغير ليس الا وهو فيلزم ان يكون لما له من تلقاء نفسه دخل فيه فيكون العدم
شريكا في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من
القوة الى الفعل وهو باطل ضرورة ان احد المتقابلين لا يمكن ان
يكون دخيلا في تحقق الاخر وبهذا التوضيح والتقرير يعرف ان ما قيل
في هذا المقام لتعديله وجوها ردا الى الجهالة ونا شيء من عدم فهم المراد
وان اعظم ما يقدح في هذا الدليل امر افعال العباد الاختيارية فان
هذا الدليل لو تم لوجب ان يكون تلك الافعال ايضا مستندة الى الواجب
تعالى كما هو راي طوايف الجبرية ولكن المحققون من غيرهم حتى الفلاسفة
على ما نقل عنهم ينكرون ذلك ومعتمدهم فيه الضرورة كما سيجيء من
قول المصنف في الكتاب والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا
فينتقض الدليل بذلك وبايتك حله عن قريب انشاء الله تعالى **قوله**
والاعراض المفارقة لذات الموجد لا يخفى ان عبارة المحشي في بيان مقتضى
الدليل مضطربة ادعى اولا ان الدليل قائم بان الممكن لا يوجد جوهرا
فخصص الدعوى بالجوهر ثم نقل عن التحصيل ما لو تم لدل على الاعم مما
ادعاه عموما شاملا لجميع الممكنات حتى افعال العباد كما عرفت ثم لما
استشعر لنا بان دخول افعال العباد في هذا الحكم مكابرة وخروج
سائر الاعراض عن مقتضى الدليل تحكم خصص دلالة البرهان العقلي

قوله وليس الخ الواو للحال [illegible]

باختصاص المبدا تعالى بايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد فيتوجه
عليه ان البرهان الثاني للواسطة المفروضة ان كان هو المنقول عن التحصيل
فما يدل عليه هو المعتمد فمقتضاه عام والتخصيص مطلقا غير موجه وان كان
المراد بالبرهان المذكور غير ذلك وفايدة نقل ذلك محض الاستشعار بعموم فهم
الفضلاء سيتم في اصل المطلوب ثم كون ما لم ينقل احق بالذكر مما نقل هٰهنا
ان دل الغير المنقول على دخول غير الجوهر ايضا في الحكم فالوجه لتخصيص الدعوى
اولا وان لم يدل فلا معنى لادخال الاعراض المفارقة لذات الموجد اخيرا وغاية
ما يمكن ان يتكلف في اصلاح المقام ان يوجه التخصيص الاول بانه اشارة الى
ان هذا القدر يكفي في دفع الاعتراض المذكور اذ يلزم على فرض كون الواسطة
المفروضة موجدا للعالم الجسماني ان يكون موجد الجوهر قطعا فيمحض كلا لانه
الدليل على عدم جواز ذلك يبطل تلك الواسطة بدون حاجة الى اعتبار الزايد
عليه لانه لا ينافيه ان دل الدليل على الاعم من ذلك وان يوجه التخصيص الاخير
بانه اراد به رفع التنافي بين مقتضى الدليل وضرورة صدور الافعال الاختيارية
عن العباد بان حركات العباد من الاعراض المقارنة لذات الموجد وانما يقتضي
الدليل دخول الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد فهي خارجة عن مقتضى
الدليل فلا تنافيه ولا ينتقض الدليل بها ولا يخفى ان هذا التوجيه انما يتصور
اذا كان المراد بالبرهان العقلي هنا غير المنقول عن التحصيل والا فمقتضاه
عام كما عرفت ومن اعجب الغفلات ما وقع لبعض الناظرين في هذا المقام حيث
حمل المفارقة في قوله والاعراض المفارقة لذات الموجد على المقابل للمادية حيث

اعترض

اعترض على التخصيص المذكور بان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما حررناه
قررناه دال على ان ايجاد موجد ما فاضة وجود موجود ما سواء كان
جوهرا او عرضا مفارقا كان او ماديا مختص بجنابه جل سلطانه انتهى وزعم
بعض الفضلاء ان قيد المفارقة هنا ليس للتخصيص حيث قال منشأ الكلام
ان البرهان العقلي دل على ان الجواهر والاعراض مطلقا يصدر عن المبدأ
الاول البريء عن القوة فقوله المفارقة لذات الموجد اي المباينة لها
اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض المادية وهي مباينة بالنسبة
الى تلك الواسطة المفروضة لانها مجردة واما لان المعلول يجب ان
يكون مباينا للعلة بوجه انتهى فانظر الى اطراف الكلام وتدبر **قوله**
وهذا لا ينافي الخ تصريح بما اشار اليه بقيد المفارقة لذات الموجد
كما عرفت وما ينبغي ان تعرف هٰهنا ان معرفة كون حركات العباد من الاعراض
المقارنة لذات الموجد حتى تعرف عدم المنافاة المذكورة موقوف على
معرفة ان موجدها هو العباد بالضرورة او بالدليل وهكذا الحال
في ساير الاعراض فما دام لم نعرف موجدها لا نعرف حالها من المفارقة
والمقارنة فلا نعرف انها هل هي داخلة فيما يدل عليه الدليل ام لا والحاصل
ان تقييد الاعراض التي تختص بايجادها المبدا سبحانه بالمفارقة لذات
الموجد يكاد ان يكون ردا الى الجهالة اذ لا يتميز به حال شيء من الاعراض
الا بانه لا يمكن ان يكون مستندا الى ممكن اذا كان مفارقا عنه هذا
على تقدير ان تكون المفارقة صفة للاعراض خاصة واما على احتمال ان

يكون صفة للجواهر والاعراض كليهما فيكون الابهام اكثر اذ حينئذ ليس
مفاد الدليل المذكور الا ان كل ما يكون مفارقا عن ممكن سواء كان
المفارق المذكور جوهرا او عرضا لا يمكن ان يكون الممكن المذكور موجدا له
بل يجب ان يكون موجده هو الواجب او ممكنا آخر يكون مقارنا بالنسبة
اليه وهذا القدر وان كان كافيا في ابطال الواسطة المذكورة لظهور
ان العالم الجسماني مفارق للمجرد المفروض ولكن سياق كلام المحشي ههنا يحوم
حول الاعم من ذلك كما لا يخفى على انه للقائل ان يقول بهذا القدر لا يبطل
الواسطة ايضا لم لا يجوز ان يوجد المجرد المفروض على سبيل المباشرة
امرا مقارنا لذاته مستتبعا وجوبا لوجود العالم الجسماني فيكون صدور
العالم عن الواسطة المذكورة على سبيل التوليد فلا بد لنفي هذا الاحتمال
من دليل آخر وما ذكره الاشاعرة في ابطال اصل التوليد مقدوح كما تقرر
في محله والاستبعاد في توليد الجسم من حيث انه لم يذهب اليه احد من
القائلين بالتوليد ايضا لا ينفع في المقام ثم ان بعض الفضلاء بعد ما نقلنا
عنه من حمل قيد المفارقة على غير التخصيص تصدى لتوجيه ما صرح به المحشي
بعده من عدم منافاة الدليل لصدور حركات العباد عنهم بانه اشارة الى
رد كلام من يقول انه لما كان التاثير في الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون
تقريره انه لا يلزم من عدم تاثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج
الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من اتصف بجميع انحاء العدم
والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار

من اجز

من اجزاء العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن وسايطهم لم تكن تلك الافعال
من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين في تلك
الافعال باعتبار ان احدهما دخولها في سلسلة العرض الامكاني فهي كساير
الممكنات من مفيض الوجود وثانيهما دخولها في السلسلة الطولية
وهي سلسلة التوقف لبعضها على بعض في نزول الوجود ووصوله اليه
لعدم صلاحيته لقبول هذا الوجه كصدور العرض بلا واسطة فانه لا يمكن
الا بعد صدور الموضوع منه لان مرتبة وجوده اتم مما يكون بمنزلة
ظلا له وهكذا ساير الموجودات وهذا التحقيق غير ما قالته الاشاعرة
مع اشتراكها للحكماء في الحكم بان لا موثر في الوجود الا الله لان الحكماء يقولون
باللزوم والارتباط وعلاقة الايجاب كما انهم يقولون بان المقدمات
مما يتوقف عليها النتائج بحيث لا يترتب عليها بمجرد الاتفاق بل العلاقة
لزومية بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بترتب تلك النتيجة المخصوصة
على تلك المقدمات بمجرد عادة الله تعالى كان الانسان اذا حمل شيئا
وينقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت هذا المحمول فانه لا اثر لوضع
يده في نقله فهكذا الامر في كل ممكن بالنسبة الى الله تعالى عندهم انتهى
وفيه بعد الاغماض عن عدم ملائمة هذا التوجيه لكلام المحشي لظهور
انه في صدد التوفيق بين مقتضى الدليل وضرورة استناد الحركات الاختيارية
اليهم على سبيل الصدور عنهم كما صرح به لا على سبيل التوقف العام الشامل
لجميع ما يحتاج الى الوسائط وجوبا او عادة ان هذا القدر لا يكفي في دفع

لزوم الجبر عنهم بل هو قول الجبر الصرف اذ الاعتباران المذكوران كما انهما
يجريان حينئذ في الافعال المذكورة يجريان ايضا بلا فرق يعتد به في مثل
حركة المرتعش واضاءة الشمس من الاثار المنسوبة اليها لا شك في
كونه مجبورا صرفا ومسخرا محضا ولو كانت المناقشة في تسميته بالجبر
باعتبار وقوع تلك الافعال بواسطة ما تسمى بالقدرة والارادة فلا شك
في اشتراكه معه في مفسدته التي هي لزوم عدم توجه الحمد والذم
عقلا على شيء من افعالهم الاختيارية المخالفة للبديهة العقلية وعدم
استحقاقهم للثواب والعقاب المنافي للضرورة الدينية وهل يكون
تلك الامور بالنسبة الى افعالهم عند المنصف اللبيب الغير المكابر
لمقتضى العقل الا كحمد الشجرة على الاثمار ولوم النار على الاحراق وثواب
الدار على ايواء الغريب وعقاب السيل على فساد الحرث بحصول ما هو من اجزاء
العلة التامة لهذه الاثار وانها لو لم تكن وسائط لم يظهر تلك الافعال
ثم ان كون هذه المقالة غير ما قالته الاشاعرة لو لم يضر بالمطلوب
ههنا فظاهر انه لم ينفع فيه لان القول بالوجوب المذكور اشد منافاة
لدعوى عدم الجبر من القول بانه على سبيل اجراء العادة وانه لو لم تؤثر
قدرتنا للفعل التي هي اقوى من قدرتهم لكانت قدرتهم مؤثرة ولذلك
لم يوردوا على الاشاعرة مثل ما اوردوا على ابي الحسين البصري انه
ناقض نفسه في اسناد الفعل الى العبد موافقا لاصحابه المعتزلة مع
قوله بوجوب الفعل بالنظر الى المبادي حتى قيل ان هذا التناقض اظهر

من ان

من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين فكانه اراد بذلك
التلبيس على اصحابه لئلا يتنبهوا برجوعه عن الاعتزال ثم ان دعوى الاشاعرة
المقدمة القائلة بان لا مؤثر في الوجود الا الله مشهور مذكور في كتبهم
واستدلوا عليها بدلائل بل عدوها عمومات القران كقوله تعالى هل من خالق
غير الله ولا يثبت شيء منها مطلوبهم كما تقرر في محله واما قول جمهور الفلاسفة
بها فلا يفهم صريحا من شيء من كلامهم المتداول بين المحصلين بل ان
ظاهر مقالاتهم ينبئ عن خلاف ذلك كما لا يخفى على من تتبع مسلكهم
في بيان ترتيب الموجودات وسياق ظاهر عبارة صاحب التحصيل ايضا
مشعر بانه خالفهم فيها كما لا يخفى وما ادعى المحقق الدواني في شرح العقائد
ان الشيخ صرح به في الشفاء لم يذكر عبارته حتى يصدق في تلك الدعوى
وما ذكره المصنف في شرح الاشارات لدفع بعض تشنيعات ابي البركات
عليهم ورد بعض اعتراضات الفخر الرازي على الشيخ من ان قولهم باسناد
المعلول الى ما يليه مساهلة منهم فان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق لم يؤيده بشيء وبالجملة
احد ممن اسند القول بها اليهم لم يرد من قبلهم لاثباتها على ما ذكره
صاحب التحصيل وما يمكن ان يقال من جانبهم لاثبات تلك المقدمة
بناء على اصلهم في الايجاب وامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
ان سلسلة الممكنات الموجودة بعضها مرتبط ببعض ربطا وجوبيا
لا يمكن ان يتخلف اللاحق منها عن السابق وهكذا الى ان تنتهي الى المبدا

المبادی الذی هو الواجب لذاته فلو یتری وجود فی هذه السلسلة
عن کیفیة الوجوب السابق کما ان العقل یحکم بان موجب حرکة الید
مثلا هو الموجب لحرکة المفتاح المترتبة علیها وجوبا وکذا یحکم العقل المترتب
علی حرکة المفتاح کذلك وهکذا ولیس لحرکة الید وحرکة المفتاح
فی هذه السلسلة شان سوی کونهما من الوسائط والاسباب
یحکم ایضا بعدم الفرق بین هذه السلسلة والسلسلة العظمی
المشتملة علی جمیع الموجودات الممکنة فی ان وجوب کل من احادها
فائض من مبدأ مبادیها المنقطع لدیه السلسلة المذکورة وان
ما سواه لا دخل له سوی کونه من الالات والاسباب والظاهر
ان کلام صاحب التحصیل ایضا علی ما قررته مبنی علی هذا الاصل
اذ المترتب علی ما الشیء من غیره انما یمکن اسناده علی سبیل الصدور
الی الغیر اذا کانت الواسطة المستندة الیه ملزومة للمترتب المذکور
عقلا کما فی المتولدات واما اذا کانت الواسطة بحیث یجوز العقل
الانفکاك بینها وبین ما یترتب علیها کالمبادی القریبة للافعال
الاختیاریة حیث یصح الصدور واللاصدور بالنسبة الیها بدون
وجوب ولزوم کما هو رای اهل الحق فکونه حینئذ صادرا عما تقدم
الواسطة عنه ممنوع وهذا هو سر ما یقضی به الضرورة من
صدور الافعال الاختیاریة عن العباد مع ان وجود المبدع
جمیع ما یتقدم علی فعله الاختیاری من القدرة والداعی وغیرها

صادر

صادر عن غیره فانقدح اصلهم وانحلت الشبهة المبنیة علیه
فتامل

وما اثبت الدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة هي التمكن من الفعل والترك محال لانها تقتضي امكان صدور الاثر
لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه لا يخلو اما ان يحصل ... لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر والا امتنع لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع م وتقرير الدليل الثاني

شرح

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح عن ادلة المخالفين المخالفون هنا كما صرح سابقا
هم الفلاسفة والظاهر كما ان المراد قدماؤهم القائلون في حقه
تعالى بالايجاب الطبايعي على ما نقل عنهم اكثر المتكلمين فان ظاهر المعارضة
الاولى وجميع جوابها بل الاخيرتين ايضا انما يناسب ما ذهبوا اليه لا ما ذهب
اليه متاخروهم على ما حققه المحشي فيما سبق وتوضيح البيان في الاولى
ان حاصل هذه المعارضة ان احد طرفي الفعل والترك واجب
والآخر ممتنع دائما فيستحيل التمكن من كل من الفعل والترك كما هو مقتضى
القدرة فلو حمل التمكن المذكور على صحتهما بالنظر الى شرايط التاثير ايضا
حتى يكون استحالته عبارة عن الايجاب القائل به متاخروهم لكان
جواب المصنف لا يقابلها كيف ولا ينافي ذلك ما ذهب اليه المصنف اذ هو
مقر بالاستحالة المذكورة بالنظر الى الشرايط وانما الخلاف فيما بينه وبينهم
كما حرر سابقا في كيفية اقتضاء الشرايط تلك الاستحالة فان المص
جوز ان يستند الى الشرايط المذكورة نحوا من الانفكاك دونهم و
ليس في عبارة المصنف ما يمكن ان يحمل على مقتضى هذه الدقيقة
المتنازع فيها بينه وبينهم المناسبة لجوابهم على التقدير المذكور
بل المستفاد منها هو التزام الاستحالة المذكورة بالنظر الى الشرايط

باستظهار

باستظهار الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فلا يناسب ذلك الا
مع من يدعي الاستحالة بالنظر الى مجرد الذات كقدماء الفلاسفة
فالتحقيق ان الشارح بنى كلامه من اول المبحث كما مر الاشارة اليه مرارا
على ان المنظور اثبات الاختيار بالمعنى المقابل للايجاب الطبايعي وقرر
الدلايل والاجوبة على طبق ذلك وظاهر عبارات المصنف ايضا لا يأبى
عنه بل يساعده ولكن المحشي لما استبعد ذلك بناء على ما مر جعل المتنازع
فيه في هذا المبحث شيئا آخر واكثر ايراداته على الشارح مبني على هذا
الخلط وبعض الافاضل بعدما تفطن ههنا ان هذا الدليل على ما قرره
الشارح مع جوابه ليس موافقا لما حققه المحشي انه موضع الخلاف
بين المصنف ومخالفيهم في هذا المقام ورجح فيما سبق [illegible]
بعدم الموافقة المذكورة كون المقصود في هذا المبحث اثبات الاختيار
بالمعنى المقابل للايجاب الطبايعي كما مر نقله عنه قال ههنا فالظاهر
ان قول المص هذا اشارة الى رد توهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور
انتهى فتامل ثم ان شبه المخالفين في هذا المقام كثيرة تحتوي عليها
الكتب الكلامية الا انها دائرة بين مسلكين حاصل مسلكهم الاول
نفي القدرة مطلقا وحاصل الثاني نفي خصوص قدرة الواجب تعالى
والادلة الثلثة التي اجاب عنها المص ههنا على ما قررها الشارح انما
هي من مسلكهم الاول ومما تشبثوا به في مسلكهم الثاني ما وصفه
الفخر الرازي في الاربعين بانه هو السؤال القوي الذي عليه يعولون

وبه يصولون وتلخيصه ان القادر المحكوم عليه بانه يصح منه الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل انما يجب ان يتوقف رجحان احد
الطرفين فيه على مرجح لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون الطرف
الراجح واجبا لاستحالة ترجيح المرجوح فلو كان المرجح الموجب لاحد الطرفين
لا زما لذات القادر لما بقي فرق بينه وبين الموجب لاستحالة تمكنه
من الطرف الاخر منه وانما يحصل الفرق اذا كان المرجح امرا منفصلا
كلما حصل صار القادر واجب التاثير وكلما زال صار ممتنع التاثير ولا
يجوز ان يكون تاثير الواجب تعالى موقوفا على شيء منفصل عنه لانه تعالى
مبدا الكل ما سواه فلا يجوز ان يكون قادرا وجوابه على طريق الاشاعرة
منع امتناع الترجيح بلا مرجح وعلى طريقة بعض المعتزلة القائلين بامتناعه
منع وجوب الطرف الراجح بناء على ما ذهبوا اليه من كفاية الاولوية
عدم لزوم المحال من ترجيح المرجوح على ما مر تحقيقه في تفصيل اراء الفرق
القائلين بحدوث العالم وعلى طريقة المصنف ومن تبعه من القائلين
مع امتناع الترجيح بلا مرجح بوجوب الطرف الراجح وعدم كفاية الاولوية
منع عدم الفرق بين القادر والموجب على تقدير لزوم المرجح بالتزام انه
يكفي في القدرة ان يكون كل من الفعل والترك ممكنا بالنسبة الى الذات
وانه لا يقدح فيه وجوب احدهما وامتناع الاخر باعتبار امر غير الذات
وان كان لازما بل وان كان عينا لها كالارادة على ما تقرر وقدمر
فيمكن ان يحمل عبارة المصنف ويمكن عروض الوجوب والامكان الخ على دفع

هذه

هذه الشبهة ومن احتجاجاتهم فيه ما ذكره الفاضل الرومي في تهافت
الفلاسفة بقوله واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدا الاول لو كان
فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون
الاخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها
اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح وهلم جرا فيلزم التسلسل
في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة
القدرة الى الضدين على السواء وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح
وانه سد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن
من غير مرجح انتهى وجوابه على طريقة الاشاعرة اختيار الشق الاول
ودفع التسلسل بان المرجح هو الارادة المتعلقة باحد المتساويين
لذاتها تعلقا صادرا عن المختار كسائر افعاله الاختيارية ولكن
بدون مرجح من ارادة اخرى متعلقة بها وتعلق اخر من تلك الارادة حتى
يلزم التسلسل في الارادات والتعلقات لعدم صدورهما عن الفاعل
لذاته بل المراد فهي ارادة للمراد قصدا ولتعلق نفسها تبعا ومن تعلقها
باحد المتساويين كذلك لا يلزم الا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا
داع وهو جائز لا ترجيحه بلا فاعل حتى يلزم استغناء الممكن عن المؤثر
على انه يجوز ايضا التزام جواز التسلسل في التعلقات التي من الامور
الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج هذا هو ملخص الجواب الذي بالغ
في تفصيله وتنقيحه ذلك الفاضل وهو كما ترى يشتمل مع التزام جواز

[illegible]

الترجيح بلا مرجح الذي هو بديهي الاستحالة عند المحققين على تعلقات ركيكة
كجعل تعلق الارادة من الافعال الاختيارية والفرق بينه وبين سائر
الافعال الاختيارية بوجود المرجح فيها دونه وتجويز كون الارادة ارادة
لنفسها والتزام التسلسل في التعلقات والجواب الحق عن هذه الشبهة
على راى المصنف وغيره من المحققين اختيار الشق الاول ودفع التسلسل
بان المرجح في الفعل الاختياري هو الداعي الذي عبارة عن العقل العلم
بالمصلحة المختصة باحد طرفي الفعل والترك الثابتة في نفس الامر بدون
الاحتياج الى جاعل فضلا عن المخصص والمرجح وليست من الموجودات
المنقسمة الى الواجب والممكن حتى يلزم على الاول تعدد الواجب وعلى الثاني
استغناء الممكن عن المؤثر ومن شبههم القوية ما ذكره شارح الصحائف
وهو ان الواجب موجبا لان مؤثريته ان كانت لذاته او الصفة قديمة وجب
دوام المؤثرية بدوامه واذا وجب كان موجبا لا مختارا وان كانت
لصفة حادثة عاد الكلام في ان مؤثريته في تلك الصفة الحادثة اما
لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او
التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واذا لزم دوام المؤثرية لزم
الموجبية انتهى وتوجه جوابها تظهر مما تقدم قال الشارح لانها
تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر اشار باضافة الصدور الى
الاثر موصولا بقوله عن المؤثر الى ان المقصود في هذه المعارضة
نفي الامكان الرابطي للاثر بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم له

[illegible]

بالنسبة

بالنسبة الى المؤثر فيه لا امكانه في نفسه بمعنى سلب الضرورة
المذكورة باعتبار ذاته ليرتبط باثبات المطلوب اعني نفي القدرة
عن المؤثر او ثبوت الايجاب له اذ انتفاء امكانه في نفسه ينافي
كونه اثر الشيء فضلا عن دلالته على صفة الايجاب للمؤثر فلو
اراد المعارض نفي هذا الامكان لكان حاصل كلامه نفي احتياجه
الى المؤثر مطلقا قادرا كان او موجبا فكان مع كونه شبهة في غاية
السخافة لا يناسب المقام فالمراد من عبارة المصنف ايضا
هذا الامكان الرابطي الذي هو مناط للقدرة انما هو في الاثر
باعتبار ذات المؤثر وقدرته فلا ينافي الوجوب الذي يعرضه
باعتبار ارادته فظهر ان ما راى بعض الناظرين في هذا المقام
من ان تقرير هذا الدليل على وجه يكون كلام المصنف جوابا له
ان يؤخذ امكان الاثر في نفسه حتى يكون معنى عبارة المصنف
في جوابه ان الامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير ناش عن قلة التامل
وما ذكره الفاضل السمالكي هيهنا من انه لو تم هذا الدليل لزم بطلان
التاثير والتاثر مطلقا بان يقال التاثير في الشيء يقتضي امكان
الصدور لكن الصدور اما واجب او ممتنع فجوابه انه لو اريد بالتقاضا
التاثير امكان الصدور اقتضاؤه الامكان العام فلا ينافي الوجوب
ولا الامتناع وليس المراد بالامكان في هذا الدليل ذلك وان اريد
به الامكان الخاص كما هو المراد فممنوع اذ لا يقتضي مطلق التاثير

امكان صدور الاثر عن المؤثر ضرورة انه على فرض كون المؤثر موجبا
تاما يكون الاثر واجب الصدور عنه لاستحالة التخلف حينئذ بلا
شبهة بل مقتضاه انما هو امكان الاثر في نفسه بناء على انه لو فرض
واجبا او ممتنعا بالذات لما يتصور التأثير والتأثر هناك فلا
يكون الاثر اثرا وما اجاب عنه الفاضل المذكور بعد تسليم اقتضاء
مطلق الاحتياج للتأثير امكان صدور الاثر بانه انما يقتضي امكان صدور
الاثر امكانا ذاتيا لا وقوعيا ومراد المستدل ان القدرة تقتضي
الثاني لا مجرد الاول ليس بشيء كما لا يخفى **قال الشارح** ان يستجمع
شرايط التأثير المراد هو الشرايط المعتبرة في مطلق التأثير سواء
فرض من الموجب وحينئذ تكون كقابلية الاثر وارتفاع الموانع
وما يشبههما او من المختار وحينئذ يكون كهذه مع القدرة والعلم
والارادة وغيرها اذ لو خصصت بما يعتبر بهما في الموجب لا يشمل
كلام المستدل على نوع من المصادرة اذ يتوجه عليه على ذلك ان وجوب
صدور الاثر حينئذ انما هو على تقدير كون المؤثر موجبا كما هو المدعى
اذ لو فرض مختارا لا يكفي فيه تلك الشرايط وهو ظاهر ولو عممت بحيث
يشمل المعتبرة في المختار ايضا انقدح الحكم بالامتناع على تقدير عدم
الاستجماع بالنسبة الى الموجب الا ان يتكلف فيه نوع من الالزام
وهو غير مناسب كما لا يخفى فتدبر ولا يذهب عليك ان توقف مطلق التأثير
على شيء من الشرايط كما صورنا لا ينافي ايجاب المؤثر ولا كونه مؤثرا

لذاته

لذاته لان كون الشيء مؤثرا لذاته ليس معناه ان لا يكون موقوفا على
شيء سوى ذاته اصلا كيف وقابلية الاثر وارتفاع الموانع معتبر في
تاثير كل مؤثر حتى في مثل احراق النار واضاءة الشمس فلا يتصور
المؤثر لذاته بهذا المعنى اصلا بل هو في مقابل كونه مؤثرا لداعية
وارادته مثلا كما مر الاشارة اليه في تفسير الايجاب الطبايعي فلا
يتوجه ان هذا الترديد من جانب القائلين بالايجاب الطبايعي فلا
غير مناسب فافهم **قال الشارح** لامتناع تخلف الاثر هذا ممنوع على
طريقة المجوزين للتخلف عن القادر المختار وان استجمع جميع شرايط
التأثير وحاصل مرامهم ان القادر يجب ان يكون متمكنا من كل
من طرفي الفعل والترك ولا يتحقق ذلك الا باستجماع شرائط التأثير
بالنسبة الى كل منهما فيلزم التخلف بالنسبة الى واحد منهما ضرورة
ودعوى ان وجوب احد الطرفين بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه غير مسموع عندهم بناء على ان ذلك الوجوب يخرج
الفاعل في فعله ذلك عما هو مناط الافعال الاختيارية وتميزها
عن غيرها من استحقاق المدح او الذم عليها عند العقلاء والاستاد
دام ظله اقام على هذا المطلب في حواشي العدة برهانا متينا فليطلب
هناك **قال المصنف** ويمكن عروض الوجوب له سيجيء مثل هذه
العبارة في بحث العلم في جواب من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة

قوله ان مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة
عند المصنف غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن الارادة [illegible] الايجاب بالمعنى المذكور
او لا قلت [illegible]
على النحو الواقع عن الارادة التي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح [illegible]

بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين والفرق بينهما
ان المراد بالوجوب ههنا هو الوجوب السابق لانه من جهة العلة
وثمة هو الوجوب اللاحق لانه من جهة العلم التابع للمعلوم والمراد
بالامكان ههنا هو الامكان الرابطي بالمعنى الذي عرفت وثمة
هو الامكان الذاتي لما ستعرف فالمستفاد من العبارتين جواز
اجتماع الوجوب السابق مع الامكان الرابطي والوجوب اللاحق
مع الامكان الذاتي واما اجتماع الوجوب السابق مع الامكان الذاتي
فاشار المص الى جوازه في الامور العامة واجتماع الوجوب اللاحق
الرابطي ايضا متصور ويمكن حمل عبارة المصنف ههنا عليه فيكون اشارة
الى دفع شبهة مشهورة في الايجاب غير ما قرره الشارح وهي ما ذكره
الفخر الرازي في الاربعين وملخصها ان الله تعالى عالم بالمعدوم بانه
يقع او لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع فما
علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم عدمه
كان على عكس ذلك فالقدرة على الشيء بمعنى امكان كل من الفعل
والترك بالنسبة الى القادر محال وتقرير الجواب ظاهر ولا يبعد ان
يحمل الوجوب في عبارة المصنف على الاعم من السابق واللاحق
فيندفع بها الشبهتان معا قوله فان الارادة عند المصنف
غير زائدة على الذات تعليل للمناسبة واشارة الى ان عدم مناسبة
عبارة انما هو باعتبار انها من حيث اشتمالها على لفظ الانضمام

موهمة

موهمة لزيادة الارادة على الذات مع انها خلاف مذهب المصنف ويمكن
ان يكون المقصود انها من الحيثية المذكورة موهمة لحدوث
الارادة فلا تناسب المقام بقرينة ما سيصرح به في مثل هذه
العبارة انها ليست على ما ينبغي لانها لا يناسب الا مذهب من حكم
بحدوث ارادة الفعل كبعض شيوخ المعتزلة ولكن المناسب على هذا
التقدير ان يقول فان الارادة عند جمهور المتكلمين غير حادثة كما لا يخفى ثم لا يخفى
ان اللفظ المذكور انما يوهم زيادة الارادة على القدرة لا على الذات
الا ان يقال زيادتها على القدرة التي هي عين الذات مستلزمة
لزيادتها على الذات ايضا فتامل وفسره الفاضل السماكي بانضمامها
اليها في الملاحظة والاعتبار ثم قال وحينئذ ينطبق الجواب على
مذهب المصنف وكانه تعريض على المحشي ولقائل ان يقول ليس التعريض
في موقعه لان التفسير المذكور وان كان مطابقا لما قصده الشارح
لكن لا يدفع كون اللفظ موهما بظاهره خلاف المقصود وعدم
المناسبة انما هو باعتباره ويمكن ان يقال ان عبارة الشارح بالمعنى
المذكور ايضا غير ملائمة من جهة اخرى هي ان الوجوب المذكور انما
يتفرع على اعتبار الارادة فقط سواء انضمت في الملاحظة الى
القدرة او لا فان جمهور الفلاسفة ايضا يحكمون بالوجوب المذكور
باعتبار العناية التي عندهم هي الارادة مع انهم غير قائلين بالقدرة
فتدبر قوله ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح لا دخل لعدم

كونه

زيادة الارادة على الداعي وعلى العلم بالاصلح في تعليل المناسبة لكنه
وانما هي باعتبار عدم زيادتها على الذات كما عرفت فذكر الاول منهما
لتوطية الثاني بناء على ان الاول مصرح به في الكتاب كما سيجيء في
بحث الارادة والثاني مشهور من مذهب المصنف بتوسط الاول
فيحصل بذكر الاول ايناس بالثاني وذكر الثاني لتوطية البحث الذي
يذكره متصلا به لان ضمه الى الارادة هناك يقوي البحث المذكور باعتبار
انه لا يبقى مع ذكره والاشعار بعينيته مجال توهم ان يكون وجه انفكاك
الذات عن المراد توقف المراد على حصول العلم المذكور فالبحث مع الاشعار
المذكور يكون اوقع فتامل **قوله** فان قيل اذا كان الارادة الخ
جعل مناط توجه السوال عدم زيادة الارادة والعلم بالاصلح ولعله
قصد ان السوال على هذا التقدير اظهر واقوى والا فالكلام في حق
الثلاثة ستقريكون مناط سوالهم هذا مقدم ما يحتاج اليه الفعل من الارادة
وغيرها سواء كان زائدا على الذات او عينا لها فيتوجه السوال على كل
من القائلين بالعينية او الزيادة من القائلين بقدم الارادة الا ان
يقال لم يجعل مناط السوال عدم الزيادة فقط بل مع الوجوب المعرف به
قبيل ذلك باعتبار الارادة فكانه قال مع الوجوب المذكور اذا كانت
الارادة الخ فالقائلون بالزيادة لما لم يقولوا بالوجوب المذكور لا يتوجه
عليهم هذا السوال وللقائل ان يقول على ذلك يكفي الوجوب المذكور
في كونه مناطا لتوجه السوال سواء كانت الارادة عينا او زايدة فيلغو

ذكر

في
ذكر عدم الزيادة وبالجملة تنقيح هذا السوال والجواب لا يخلو عن اشكال
وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا المقام ان المحشي قصد بهذا
السوال الكلام من جانب الحكماء على المصنف فكانهم يقولون انا انما
فررنا من لزوم الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك بتجويزهم الترجيح
بلا مرجح وعدم القول بالوجوب وبعض المعتزلة وان قبلوا نحونا قليلا
بالقول بوجوب المرجح ولكن قالوا لا يقتضي المرجح وجوبا بل اولوية
خوفا من لزوم الايجاب فنحن خلينا الطائفتين بكابيتهم واما انت
فلما اقتصرنا على القول بالوجوب باعتبار الارادة فما بقي لك حينئذ
تخلص عن لزوم الايجاب الا بالقول بانفكاك الارادة عن الذات
وحدوثها على ما هو راي بعض المتكلمين فاذا كانت الارادة ايضا عندك
غير زايدة على الذات ولا على العلم بالاصلح كما هو مذهبنا بعينه فكيف
يمكنك القول بانفكاك الذات عن المراد وانتفاء الايجاب ومن اين
نشاء هذا الخلاف بيننا وبينك وملخص تقرير جواب المصنف عن هذا
السوال ان الدلائل التي تمت عندي على حدوث العالم ارشدتني الى الانفكاك
المذكور فجزمت بان مرجح الايجاد وهو العلم بالاصلح اقتضى الايجاد على
هذه الكيفية لان الاصلح بحال العالم انما هو الوجود الحدوثي كما انكم باستظهار
شبه القدم زعمتم ان العلم بالاصلح الذي تسمونه عناية تارة وارادة
اخرى اقتضى الوجود دائما فهذا هو منشا الخلاف **قوله** لما كان الارادة
يعني لما كان متعلق العلم بالاصلح الذي هو مرجح ايجاد العالم هو ايجاده

فيما لا يزال على النحو الذي هو لايق بشانه من التقديم والتاخير اسبق
الايجاب الذي من ذكره في تحرير محل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة
الذين رووا فتهم المصنف اي امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم
في الازل والحاصل ان العلم بالاصلح لما كان متعلقا باحداثه في حد
خاص من الزمان الموهوم لم يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاده الازلي
فانتفى الايجاب بالمعنى المذكور نعم بناء على وجوب الاصلح يثبت الايجاب
بمعنى اخر هو استحالة انفكاك هذا الحادث الكائن حدوثه على النحو
الواقع اللايق بشانه عن الارادة التي هي العلم بالاصلح وحاصله
انه لا يجوز ان ينفك وقوعه على النحو الخاص عن العلم بالاصلح اي يجب
ان يقع كذلك بواسطة العلم المذكور وسيذكر المحشي في اخر الحاشية
الاتية هذا المعنى بقوله فالذات يقتضي احداث الحادث في ان الحدوث
بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح انتهى وهذا الايجاب هو الذي
يعبر عنه بالايجاب الخاص ويفسره المحشي فيما سبق بايجاب وجود
الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير **قوله**
بمعنى استحالة انفكاك الحادث اسند استحالة الانفكاك هنا الى
المعلول وفي معنى الايجاب المتنازع فيه الى العلة مع ان مرجعهما
واحد اذ انفكاك العلة عن المعلول مستلزم لانفكاكه عنها فالنكتة
هي انه على تقدير الايجاب المتنازع فيه يكون مناط الوجوب المذكور
هو العلة ووقوع المعلول انما هو على طبق مقتضاها وعلى تقدير هذا

الايجاب

[illegible]

الايجاب يكون المناط هو المعلول وايقاع العلة اياه على النحو الخاص على
طبق الاصلح بشانه فتاملها بلطف القريحة فانها من النكات المليحة
قال الشارح وهذا ما يقال له اي الذي ذكرنا في تفسير عبارة المص
موافق للمراد من العبارة المشهورة عنهم وان كان مخالفا لظاهرها
من وجهين الاول ان الوجوب في التفسير منسوب الى القدرة باعتبار
انضمام الارادة وفي العبارة الى الاختيار ووجه التوفيق على تقدير
ان يكون الاختيار مرادفا للقدرة كما هو الشايع في الاطلاقات
هو ان المراد من الوجوب بالقدرة وجوب تعلقها بعد حصول شرط
تاثيرها وهو الارادة ولعله الى هذا اشار الشارح بقوله فان القادر
وعلى تقدير ان يكون الاختيار اخص من القدرة بمعنى مجموع القدرة و
الارادة بناء على ما صرح به المصنف في رسالة الجبر والاختيار من ان
المختار ما له صفتان القدرة والارادة هو ان الوجوب بالاختيار يكون
حينئذ بمعنى الوجوب بالقدرة باعتبار انضمام الارادة فيوافق
التفسير المذكور بلا كلفة والثاني ان المقابل للوجوب المذكور في الحكم
بعدم المنافاة بينهما على ما يفهم من التفسير هو امكان الصدور و
هو وصف للاثر وعلى منطوق العبارة هو الاختيار وهو وصف للمؤثر
ووجه التوفيق بناء على المعنى الاول للاختيار هو ان هذا الامكان
معنى اضافي فيمكن ان ينسب الى كل من الاثر والمؤثر باعتبار فهو
معنى واحد بالحقيقة مختلف بالنسبة اليهما بالاعتبار ولهذا عرفوا

[illegible]

القدرة بهذا الامكان او ما يوافقه فى المعنى فقالوا تارة القدرة
امكان الفعل والترك وتارة هى صحة الفعل والترك وبناء على
المعنى الاخر للاختيار هو ان عدم المنافاة للوجوب كما انه حق بالنسبة
الى الامكان المذكور الراجع الى القدرة فى الحقيقة كذلك حق بالنسبة
الى مجموع القدرة والارادة ايضا بالطريق الاولى اذ انضمام الارادة
انما يمنع فيه وهو ظاهر بقى ههنا شئ هو ان المستفاد من العبارة
حينئذ ان الوجوب المذكور لاينافى مجموع القدرة والارادة وانما
المراد على طبق تفسير الشارح عدم منافاته للقدرة وحدها فلقائل
ان يقول يجوز اختلاف حكم المفرد والمجموع فى ذلك وتوجيهه ان جواز
اجتماع الوجوب مع المفرد المذكور كما هو المستفاد من التقييد جواز
اجتماعه للمجموع المذكور كما هو مفاد العبارة مثلا نعم يظهر بادنى
تامل والتشاران الجزء الاخر من المجموع انما هو معين على المراد فلا يضر ثم
ان عدم منافاة الوجوب المذكور للاختيار مبنى على كون الاختيار
الثابت له تعالى ما يقابل الايجاب الطبايعى كما هو مذهب جمهور
الفلاسفة او ما يقابل الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك كما هو راى
المصنف وبعض المعتزلة زعما منهم ان ما هو من ضروريات الالوهية
ليس الا كذا على تلك المرتبة فليس عدم المنافاة المذكور مسلما
عند المحققين القائلين بان الاختيار الذى يجب ان يثبت له تعالى
هو الاختيار الكامل اى بالمعنى المقابل للايجاب الخاص بنا، على

مناط

مناط استحقاق العبادة انما هو هذا المعنى وقد مر هذه المعانى
مفصلا فى اوايل بحث القدرة فتذكر ثم ان الترقى والحكم بان هذا
الوجوب محقق للاختيار كما ان العبارة المشهورة مذيلة به كانه
مبنى على زعمهم ان الاختيار المذكور لا يتحقق الا مع الارادة المرجحة
لاحد الطرفين وان الارادة لا تنفك عن الوجوب فيكون هذا
الوجوب المسبب عن تلك الارادة المسببة عن الاختيار المذكور
محققا له ودالا عليه دلالة المسبب على السبب فتامل قوله
لقائل ان يقول له هذه الشبهة قريبة مما ذكره فى الحاشية التى
بقوله فان قيل له وقد عرفت ثمة توجيها بتنائها على عدم زيادة
الارادة وتكرارها هنا للتعريض على الشارح فى استظهاره فى
هذا المقام المحتاج الى تحقيق عدم المنافاة المذكور وكيفية الجمع بين
القول بالوجوب وعينية الصفات والقول بالانفكاك المذكور
بمجرد عبارة مشهورة حاصلها محض الدعوى او منع خال عن سند
يقوى المدعى فكما ان قول القائل ذلك لا يكفى فى تسلية القلوب
ولا يشفى عن داء الجهل بحقيقة المطلوب اذ يبقى بعد ان يقول
قايل كذا وكذا وليس فى كلامك ما يمكن ان يستنبط منه جواب
فلا يليق بالمقام الا ايراد تحقيق كاف شاف يوضح ما قيل
من امثال هذه العبارة التى ابديت بموافقتها مطلوب المصنف خلف
قاف قوله ينافى القدرة له قد سبق ان مراد المتكلمين بالقدرة

الاختيار بناء على ما حققه المحشي في تحرير النزاع عدم لزوم شيء من
الفعل والترك اي امكان كل منهما بالنظر الى الارادة ايضا وقتاما
وان كان موهوما ومراد الفلاسفة عدم لزوم شيء منهما بالنظر الى
الذات فقط وان كان لازما بالنظر الى الارادة فان نزاعهما يرجع الى
الحدوث المستلزم لصحة الترك في وقت ما والقدم المستلزم لوجوب
الفعل دائما فوجه منافاة الوجوب باعتبار الارادة التي هي عين الذات
لمراد المتكلمين دون الحكماء ان الوجوب بهذا الاعتبار يقتضي الفعل
دائما بدوام الذات ولا يصح معه الترك في وقت ما بناء على استحالة
انفكاك العلة التامة عن المعلول فينافي عدم اللزوم الذي باعتبار
الارادة ايضا كما هو مراد المتكلمين ولا ينافي عدم اللزوم النفي باعتبار
مجرد الذات كما هو مراد الحكماء، قوله لا ينافي القدرة والاختيار
والارادة لعل المنظور من ضم الارادة هنا ان الحكماء اخذوها في
تفسيرهم للقدرة والاختيار فينبغي الحكم بعدم منافاة الوجوب
المذكور لهما التعرض لعدم منافاته لها ايضا فتامل قوله ايراد
تحقيق الخ قال بعض الافاضل المحققين ان التخلف المحال هو التخلف عن
مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار من تحقق العلة
التامة في الازل بدون معلوله هو التخلف عن ذات العلة واستحالته
ممنوعة والدليل انما يفيد الاول دون الثاني انتهى وحاصل ما ذكره
المحشي في الحاشية السابقة مع ما سيذكره في اخر هذه الحاشية يرجع

الى هذا

الى هذا التحقيق وما ذكره الفاضل السيالكي ايضا في دفع هذه الشبهة هنا
بقوله ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي
الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك بل العلم بالاصلح في ذلك
الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم عين الذات غير مضر اذ
المقصود ان العلم بالاصلح انتهى يؤول اليه وحصول الجميع انه لو لم يكن
العلم بالاصلح مقتضيا لتاخر الفعل لكان الفعل لازما لا ينفك
عن الفاعل ولكن لما اقتضى العلم بالاصلح صار مصححا للانفكاك المذكور
بناء على ان الاصلح كان ذلك وتاخر الفعل عن الفاعل المختار لعلمه بان الاصلح
هو التاخر ليس تخلفا محالا ومن يدعي استحالته فعليه البيان هذا هو
جواب الشبهة عن قبل المص ومن قال من المتكلمين بهذا الاقتضاء
للعلم بالاصلح كما هو المقصود في هذا المقام واما سائر المتكلمين الذين
لا يقولون بوجوب الاصلح ولا يعللون ذلك التاخر بالعلم بالاصلح
كالاشاعرة فليس المقصود هنا دفع الشبهة عن جانبهم وطريق
دفعها على مسلكهم يظهر مما سبق فتذكر قوله فان قيل انفكاك
العلة الخ منشا هذا السؤال ان لفظي الانفكاك والتخلف كما يطلقان
على صورة تخلل الزمان بين العلة والمعلول كذلك يطلقان على صورة تقدمها
عليه بالزمان وان لم يكن هناك تخلل زمان بينهما فحاصل السؤال
ان الفلاسفة كيف تتعجبون من حكم المتكلمين بانفكاك العلة التامة
عن المعلول في الزمان والحال انه لازم عليهم ايضا بالدليل الذي اشار

اليه المحشي والترمو ايضا الحكم بان علة وجود الحادث لا يتم الا
بعدات استعدت المواد بها لوجود ذلك الحادث فيجب ان يتم
العلة بوجود المعد وانقضاء زمان وجوده حتى يوجد الحادث
بعد ذلك الزمان فيتقدم العلة التامة على المعلول بالزمان
وهذا هو الانفكاك والتخلف وحاصل الجواب ان التخلف والانفكاك
بمعنى التقدم الزماني بدون التحلل جائز وهو الذي التزمه الحكماء
دون التخلف والانفكاك بمعنى التحلل فانه يستحيل بحسب النظر
الجليل وهو الذي يلزم على المتكلمين وبينهما بون بعيد قوله
فوجب ان تتقدم تلك العلة هذا هو منشأ جوابهم عن شبهة
مشهورة اوردت عليهم الزاما لقولهم بالايجاب وامتناع التخلف
تقريرها ان حدوث الحادث اليومي حينئذ محال وكذا انتفاؤه
اذ حدوثه انما يكون بحدوث علته التامة وانتفاؤه بانتفائها
فننقل الكلام الى حدوث العلة وانتفائها وهكذا يلزم حدوث
الواجب على الاول وانتفاؤه على الثاني لانتهاء سلسلة العلية
اليه تعالى عنهما علوا كبيرا وتقرير الجواب على اصولهم ان العلل
لحدوث الحوادث اليومية وانتفائها انما يتم بامور غير قارة
هي الحركة وما يتبعها ومن خواصها انها لا يمكن تحققها الا منطبقة
على الزمان فيجب ان يتقدم زمان الامور المذكورة على آن حدوث
الحادث وانتفائه المتعلقة بها لضرورة عدم جواز المعية والتاخر

على ذلك

على ذلك وعلة هذه الامور ايضا انما يتم بامور اخر مثلها وهكذا فلا يلزم
الا تعاقب الامور الغير المتناهية وهو جائز عندهم ولا يذهب
عليك انه يتوجه على هذا الجواب ان الحركة الغير القارة اي القطعية
لا وجود لها عندهم فكذا ما يتبعها من الزمان الذي هو مقدارها
وانما الموجود من الحركة والزمان هو الحركة بمعنى التوسط والآن
السيال المطابق لها وهما امران بسيطان لا يتصور التدريج
فيهما وعلى تقدير وجود القطعية على ما ذهب اليه بعضهم لا انفصال
فيها ولا وجود لقطعاتها وانما هي بتمامها امر موجود بسيط متصل
واحد يفرض فيه حدود غير متناهية فكيف يتصور ان يكون شيء
من اجزائها الفرضية دخيلا في علة امر وانى وقع ذلك ههنا لانها
لا يحسم شيء منهما بهذا الجواب ولهما انه تقرر عندهم ان علة انتفاء
الحادث انما هي انتفاء علته فما فرض دخيلا في علة الحدوث من الامور
التدريجية الزمانية الوجود ليس حال انتفائه كحال وجوده في عدم
جواز تحققه الا منطبقا على الزمان لعدم تصور التدريج في الانتفاء
فيجب ان يجتمع في آن انتفاء الحادث انتفاء علته وانتفاء علة علته
وهكذا مترتبة متناهية الى انتفاء علة العلل تعالى عن ذلك ولعل
المصنف قدس سره في رسالة الفصول لهذه الدقيقة خص
صورة الانتفاء بالالزام على القائلين بالايجاب ثم قال وليس لهم
بحمد الله عن هذا الالزام مفر وثانيهما ان هذه الامور يكون سبب

للمعلول لانها فكما ان وجود المعدد دخيل في تحقق المعد كذلك عدمه الطاري
بل هو الجزء الاخير للعلة حقيقة وهو مقارن له لان حدوث المعد
فاذا نقل الكلام اليه والى الجزء الاخير لعلته وهكذا فاما ان
ينتهي الى الواجب او يلزم اجتماع الامور المرتبة المتناهية الغير المتناهية
في الان المذكور والاستاد دام ظله بعد ذكر الشبهة المذكورة في
حواشي العدة بتقريب حلها بتجويز التخلف افاد في دفعها على تقدير تسليم
امتناع ايضا ان وجود الحادث او انتفاءه قد يكون لحدوث
شرط هو تقضي الزمان السابق او انتفاء شرط هو الزمان الثاني
او ما فيه ولا يحتاج هذا التقضي او ما بمعناه الى علة حادثة حتى يلزم
التسلسل بناء على انه انما يحتاج هذا التقضي الى المؤثر الذي
يؤثر في وجود الاستمرار فبعد وجوده وبلوغه الى هذا الحد يكون
واجبا لذاته فان الممكن يجوز ان يكون ممكنا من جهة واجبا من جهة
اخرى ثم اصلحها بتوجيه عليه من عدم وجود المفاصل وامتناع كون
المعدوم شريكا للعلة تارة بتجويز ان يكون باعتبار معلومية الواجب
تعالى دخيلا في العلية وتارة بالتزام وجود مفاصل بالفعل في الزمان
والحركة الحاضرة فظهر بعد والمتفرقات من الحوادث نظرا الى مذهب
اليه ذيمقراطيس في الاجسام في انفسها وابن سينا فيهما باعتبار
المماسة والمحاذاة بناء على عدم ثبوت دليل منهم على خلافه فان
لم يكن موافقا لمذهبهم ثم يندفع بهذا الجواب الاشكال الوارد

على الجواب

باعتبار انه قدم

على الجواب الاول مع عدم احتياجه الى التزام قدم الزمان وتجويز
تعاقب الامور الغير المتناهية كما يحتاج اليه ذلك **قوله** والا
لزم اجتماع علل غير متناهية بناء على انه لو انتهى الى ما لا علة له كما لو
كان يلزم حدوثه وهو محال او يلزم لحدوثه ان يكون له ايضا
علة هف وقد عرفت في الحاشية السابقة جواز وجوب شرط
من العلة كتقضي الزمان وعدم احتياجه الى شيء اخر حتى يلزم عدم
تناهي العلل فيمكن ههنا باستظهاره منع هذه الملازمة فلا يتم
الدليل فلا تغفل **قوله** من بيانا مكانه وكونه الى الضمير ان راجعان
الى التخلف على سبيل التحلل يعني من يدعي من المتكلمين ان التخلف بهذا
المعنى كالتخلف بمعنى التقدم في الحكم فلا بد ان يبين ذلك **قوله**
تقدمت الاشارة اليه فيما سبق يعني في الحاشية السابقة فان
كون العلم بالاصلح هو المرجح يدل اجمالا على ان التخلف المذكور بمنزلة
التقدم وقوله في الذات الى نوع تفصيل له والمقصود ان غاية
ما يلزم على المتكلمين على تقدير التخلل التزام الترجيح بلا مرجح فيكون
حجة على من لم يقل منهم بمرجح سوى الارادة الزائدة الغير الصالحة
للترجيح كالاشاعرة واما من قال بان ههنا مرجحا صالحا للترجيح
هو الارادة الغير الزائدة على العلم بالاصلح كالمصنف ومن قال بمقالته
فيمكنه بالنظر الدقيق ان يعلل امكان التخلل بان الاصلح لوجود الحادث
ربما كان تاخره الى حد مخصوص من الزمان الموهوم فيجوز تاخير ايجاده الى

قوله بان يريد الترك ام لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف فى ان الترك اما فعل

هذا الحد على ما اقتضاه هذا المرجح فكانه لا يتم اسبابا بجاده
الى الان المخصوص كما انكم تقولون فى صورة تقدم العلة بالزمان
فيكون هذا التخلل على هذا التقدير بمنزلة التقدم الذى يلزمكم
التراخى فان قلنا الاشاعرة والمص متفقان على ان المرجح هو الارادة
وانما الاختلاف فى زيادتها وعينيتها للعلم بالاصلح فمن اين يمكن
القائل بهذه العينية بيان ان التخلل باعتبارها بمنزلة التقدم ولا
يمكن للاشاعرة القائلين بالزيادة وما الفرق فى الزيادة والعينية
فى ذلك قلنا السر فى ذلك ان المحققين يدعون الضرورة فى
ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار لا يجوز ان يختار احد
الطرفين على الاخر بدون الداعى اى علما واعتقاده بنفع فيه فعلى
هذا الاصل الضرورى لا يجوز ان يكون الارادة على ما وصفها الاشاعرة
فيه تعالى من انها صفة غير العلم بالاصلح كافية فى الترجيح والتخصيص
اذ المختار على ذلك بمجرد هذه الارادة سواء مع الموجب لفقدان ما يحكم
به الضرورة فيه من الامر الفارق بينه وبين الموجب فكما لا يجوز للموجب
ان يتخلف عن مقتضاه كذلك للمختار بهذه الصفة فحينئذ لا يتصور
التخلل المذكور واما على تقدير ان يكون الارادة عبارة عن العلم بالاصلح
فهى عين ما اعتبروه فى المختار فلم يبح ذلك ان يختار الفعل حيثما
اقتضت المصلحة من التقديم والتاخير فيصح بناء عليها وقوع التخلل
المذكور عليها اقتضته المصلحة المعلومة قوله اما فعله الاول فمبنى

على ان

على ان المقدور يختص بالفعل بمعنى الصدور عن القادر يعنى ان عدم
الصدور ليس مقدورا له فهو اما الكف وهو الترك واما فعل آخر
وهو الفعل بالمعنى الاخص المقابل له فكل منهما من اقسام الفعل بالمعنى
الاعم والثانى مبنى على ان عدم الصدور ايضا مقدور من حيث ان
مقدورية الصدور باعتبار امكانه وامكانه مستلزم لامكان عدمه ايضا
اذ المراد به الامكان الخاص فكما ان امكان الصدور علة لقدرة القادر
عليه فكذا امكان عدم الصدور فعلى الاول يكون التقابل بين الفعل
والترك تقابل الضدين والواسطة بينهما متحقق تحققا بينا ويجب ان
يكون الترك ايضا تبعا للارادة وعلى الثانى يكون التقابل من العدم والملكة
والواسطة متحققة على التحقيق كما نبينه عن قريب واما وجوب كونهما
للارادة ففيه خلاف اذ يحتمل ان يكفى فيه عدم الارادة المقابلة نظرا
لما يقال ان علة العدم عدم علة الوجود فظهر ان ترديد الشارح حيث
اعتبر حصول الارادة فى احد شقيه وعدمها فى الاخر ينبغى ان يكون اشارة
الى هذا الخلاف لا الى الخلاف فى كونه فعلا او لا كما فهمه المحشى نعم يندرج
احتمال كونه فعلا ايضا فى الشق الاول باعتبار وجوب ترتبه على الارادة
على تقديره فيحيط المفهوم المردد اطراف الخلاف فى حقيقة الترك وكيفية
قوله ليستا على ما ينبغى اما هذه العبارة فباعتبار اشتمالها على
لفظ الانضمام كما مر نظيره ولذا ابدلها فى العبارة اللاحقة بالاشتمال
عليه واما العبارة السابقة فباعتبار لفظة حينئذ من حيث انها تد

بظاهرها على ان لمحقق الارادة زمانا مخصوصا كما هو شان
الحوادث ولذا يدلها في العبارة اللاحقة بقوله بالنظر الى ارادة
الذات ويفهم من كلام بعض الناظرين ان عدم مناسبة العبارة
السابقة باعتبار اقتران هذه اللفظة بقوله يجب الفعل لانه حينئذ
يدل على ان وقت الارادة يجب الفعل والفعل حادث فيكون الارادة
ايضا حادثة فتامل فيه قوله بعد حصول التسلسل اه اعلم انهم
اوردوا على جميع القائلين بحدوثها من المعتزلة والكرامية انه يستلزم
التسلسل لانها احتاجت في تخصيص وجودها الى ارادة اخرى
مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولكن التزام احد منهم ذلك
كما صرح به المحشي هاهنا وفي بحث الارادة ايضا في غاية البعد ولم اطلع
على نقل يساعده ثم انه اختلف القائلون بحدوثها فيما قامت به فنقل
عن بعض المعتزلة كالهذيلية والجبائية انها قائمة بذاتها كما تقول الجهمية
في علمه تعالى انه حادث لا في محل وتوجيه مرادهم لا يخلو عن اشكال
وظاهره ضروري البطلان وعن الكرامية انها قائمة بذاته تعالى
والظاهر ان مرادهم مطابق لما نقلوا عن النظام والكعبي من المعتزلة
من انها في افعاله نفسه تعالى عبارة عن خلقها وفي افعال غيره عن
الامر بها اذ على ذلك يكون حادثة قائمة بذاته تعالى وما توهم بعض الطلبة
من مقالتهما فسيجيء تحقيقه وهذا القول في الارادة موافق لما روي
مشايخ الامامية رضوان الله عليهم عن ائمتهم عليهم السلم ولا يخفى انه

لا يلزم

لا يلزم ما اورد عليه من ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال فانه
غير مسلم مطلقا لضرورة ايضا فربما يتصف بالفعل الحادثة بالمعنى
الذي قد سبق تحقيقه فغاية الامر ان لا يكون الارادة حينئذ
من صفات الذات ولا دليل على خلافه فيمكن انه مستظهر بالروايات المنقوله
عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم من ان ارادة الله تعالى احداثه لا غيره
ولا يلزم عليهم التسلسل ايضا لجواز استناد التخصيص الى العلم
بالنفع الذي سماه غيرهم داعيا وارادة وتحاشيهم عن تسمية
هذا النوع من العلم بالارادة على نحو ما اسند الى ابي الحسين البصري
وتبعه المص وغيره يمكن ان يكون مبنيا على متابعة امثال الروايات
المذكورة الدالة على حدوثها حتى انه صرح في بعضها بكفر من قال
بقدمها وتحقيق المقام انه لا خلاف في ان ارادة الله تعالى الثابتة
له بخصوص الكتاب والسنة ليست من قبيل الميل والقصد والعزم
التي من خواص المخلوقين وتحقق صفة فيه تعالى يطلق عليها الارادة
حقيقة غير معلوم فيحتمل ان يكون فيه تعالى عبارة مجازا عن نوع
من العلم كما هو مذهب تابعي ابي الحسين فتكون قديمة ومن صفات
الذات ويكون عبارة كذلك عن الخلق والاحداث كما هو معتقد
المستظهرين بالروايات المذكورة فتكون حادثة ومن صفات
الافعال والعقل والعرف لا يابيان عن اطلاق الارادة مجازا على
كل منهما لعلاقة معلومة فالنزاع ليس بمعنى لاتفاقهما على ثبوت العلم

والاحداث المذكورين فيكون لفظيا راجعا الى ان الارادة المطلقة
عليه تعالى في عرف الشرع هل هي عبارة عن العلم او الاحداث
فابو الحسين وامثاله على الاول واهل البيت ومن اقتفى اثارهم
على الثاني فتامل وتدبر وما شئت فاختر **قوله** ولعل الشارح
تسامح لما كان ظاهر عبارات الشارح من حيث انها غير مسمّاة
لمذهب المصنف دالا على ان الشارح اخطا في مذهبه ولم يعرف
ان الارادة عنده عين الذات استبعده المحشي اولا وحمل ظهور
عبارات الشارح على تسامحه فيها باعتماد القراين دفعا لمذلة الخطأ
عنه ثم استشعر بان الحكم بعدم الخطاء باستظهار الحمل على المسامحة
لا يجتمع مع ما ذكره بعده مما مثل انه صريح في الخطاء فاستدركه
بقوله ولكن هذا الخ فظهر ان مقصود المحشي من هذا الاستدراك
اثبات الخطاء الذي استظهر في دفعه بالتسامح لا نفي التسامح
حتى يتوجه عليه ما اورده بعض الافاضل من انه على تقدير اعتقاد
الشارح زيادة الارادة على الذات لا شك انه لم يعتقد حدوث
الارادة عنده فتسامحه في العبارة المشعرة بالحدوث لازم
البتة فتامل **قوله** فانه يدل على انه اعتقد الخ استدل المص
ثمة على عدم زيادة الارادة على الداعي بقوله والا يلزم التسلسل
او تعدد القدماء فبعد ما قرر الشارح هذه الملازمة بان هذا
الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج
في تخصيص

في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى اخر ولزم التسلسل قال
اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت
الارادة زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر زايدا
عليه وهو ظاهر انتهى و مقصوده ان لزوم احد هذين المحذورين
تترتب على فرض زيادتها على الذات والا لم يبطله بكونها نفس الداعي
اولا اذ يلزم على فرض الزيادة على كل حال منهما فلم يثبت المدعى
والمحشي لما لم يتفطن بمقصوده توهم انه اراد من هذا البحث ان الارادة
لما كانت زايدة على الذات عند المصنف لزم عليه احد المحذورين
البتة سواء كانت عينا للداعي او زايدا عليه فاجاب عنه بان الداعي
هو عين الذات عند المصنف فمقصوده من قوله ان الارادة غير
زايدة على الداعي انها عين الذات والا لزم احد المحذورين وتحقيق
المقام انه لا شك ان مقصود المصنف ليس مجرد عينية الارادة
على الذات فانها غير مخصوصة عنده بالارادة بل تعم سائر الصفات
الذاتية وسيجيء من كلامه اثبات ذلك المطلوب عموما بل مقصوده
اثبات ان الارادة نوع من العلم وليست صفة اخرى على حدة كما
هو صريح ما ادعاه بقوله وليست زايدة على الداعي ففي اثبات هذا
المدعى لا يجديه ايراد دليل يدل على عينيتها للذات فقط ويكون نسبته
الى مدعاه ونقيضه على السواء مع انه لا اختصاص له ايضا باثبات عينية
الارادة لجريانه في عينية القدرة والعلم وسائر الصفات الذاتية

فقول المحشي ثم ان كلام الشارح ههنا في غاية السقوط انما يرجع اليه
بل الانصاف ان بحثه وارد على المصنف وما ذكره بعض الافاضل بعد
التفطن بمقصود الشارح وبرائته عما توهمه المحشي في توجيه كلام المصنف
واصلاحه على وجه يرتبط الدليل المذكور بمدعاه تكلف بعيد **قوله**
قال المصنف في شرح الاشارات في بيان ان القول بالارادة لازم للقول
بالفاعل المختار وانما اختلفوا في حقيقتها **قوله** وغير زايدة على
علمه عند الكعبي سيجيء في مبحث اثبات الارادة نسبة الشارح هذا القول
الى جماعة من روساء المعتزلة فعد منهم الكعبي والنظام والجاحظ والعلاف
وابا الحسين البصري وظني ان هذه النسبة اليهم خصوصا الى الكعبي و
النظام ولا سيما الى الجاحظ والعلاف توهم فان الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل ذكر في مقالات النظام ان قوله في الارادة ان الباري تعالى
ليس موصوفا بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك
انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم واذا وصف بكونه مريدا لافعال
العباد فالمعنى انه امر بها ومنه اخذ الكعبي مذهبه في الارادة انتهى وفي
مقالات الكعبي انه انفرد عن استاده بمسائل منها قوله ان ارادة الباري
تعالى ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة
في محل ولا لا في محل بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله
واذا قيل هو مريد لافعاله فالمراد به انه خالق لها على وفق علمه واذا قيل
هو مريد لافعال عباده فالمراد به انه امر بها راض منها انتهى اقول ظاهر ان المفهوم

من هاتين

من هاتين المقالتين ان ارادته تعالى ليست من صفات ذاته لنا
مع قطع النظر عن غيره حقيقة لا قديمة ولا حادثة فاذا اطلق عليه
المريد في هذه المرتبة فلا بد ان يعني بها احدى الصفات الاخر مما
يتوقف عليها الارادة المطلقة عليه في عرف الشرع وجودية كالعلم
والقدرة او سلبية ككونه غير مكره وغير مغلوب فيكون المراد من
الارادة الثابتة له في لسان اهل الشرع ما يتصف تعالى به فيما لا
يزال باعتبار افعال نفسه وافعال غيره ولا يحتاج مثل هذا الاتصاف
الى قيام امر موجود حادث بذاته تعالى حتى يلزم المحال من كونه تعالى
محلا للحوادث بل معناه انه ينتزع العقل منه تعالى في مرتبة افعاله
معنى اضافيا بالنسبة اليها ويصفه تعالى بهذا المعنى كالخلق و
التكوين وامثالهما هكذا ينبغي ان يفهم ويطرح ما يتوهم واما
الجاحظ والعلاف فما نقله الشهرستاني عنهما ايضا لا يدل على ما نسب
اليهما قال في مقالات الجاحظ وحكى الكعبي عنه انه قال يوصف الباري
تعالى بانه مريد بمعنى انه لا يصح عليه السهو في افعاله ولا الجهل ولا يجوز
ان يغلب ويقهر وقال في مقالات العلاف وحكى الكعبي عنه انه قال
ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له وخلقه للشيء عنده
غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل انتهى واما ابو الحسين البصري
فذكر مقالته الفخر الرازي في الاربعين بقوله وقال ابو الحسين
البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها

عقيب

ومعنى كونه مرجحا للافعال عندهم انه دعاه الداعي الى الحث عليها او
في فعلها انتهى وهذه المقالة ايضا ليست نصا في ان الارادة
ليست زائدة على الداعي لاحتمال ان يكون مراده انها هي الايجاد
على طبق الداعي موافقا للنظام والكعبي تامل قوله واعلم ان
المعتزلة الذين لا يقولون الا المنظور من تخصيص المعتزلة بعدم
الاعتراف بتجدد شيء غير الفعل يعني الايجاد لا الموجود كما لا يخفى
ان الاشاعرة القائلين بقدم الارادة وان لم يقولوا ايضا
بالارادة المتجددة ولكن جمهورهم قالوا بتجدد تعلقها بالايجاد
في وقت معين على ما اشتهر بينهم زعما منهم ان تعلقها كذلك يجري
مجرى المرجح لتخصيص الايجاد بالوقت المعين بازاء ما اعتقده المعتزلة
من ان المرجح هو المصلحة المختصة بالوقت المعين او امتناع الصدور
في غير ذلك الوقت كما يشير اليه بقوله مع قولهم اما ان يكون هكذا
ينبغي ان يفهم لا كما توهمه بعض الناظرين في هذا المقام من ان هذا
ناظر الى انه بعد تسليم ان المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما
يقوله الفلاسفة يمكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم
وحدوثه لانه يجوز ان يكون ارادة وجود العالم في الازل لكن
العالم لنقصانه يابى عن الوجود الازلي فيكون الوجود الازلي ممتنعا
بالنسبة الى العالم فلهذا لم يوجد في الازل ووجد في لا ازل و
بالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم لم يوجد

في الازل

في الازل لنقصانه وكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة واباه عنه انتهى
فان هذا المطلب غير مربوط بذلك على ان مجرد النسبة بامتناع الوجود
الازلي للعالم لا يكفي فيما ادعوه من الحدوث الزماني بل لابد ان يبطلوا
الاختصاص ويتوقف عنه على النحو الخاص بمخصص كما مر قوله اقول الاخفاء
المقصود دفع توهم اتحاد شقي الترديد بحسب المال بناء على ان اصلحية
بعض الاوقات للصدور مستلزمة لامتناعه في غير ذلك الوقت
وتقرير الدفع ان ذلك الاستلزام انما كان بتوسط الحكم بوجوب
الاصلح كما هو مذهب المصنف واما على تقدير عدم الحكم بوجوب الاصلح
كما هو مذهب جمهور المعتزلة على ما مر في العبارة المنقولة عن شرح الاشارات
ايضا في تفصيل اراء القائلين بالحدوث فلا استلزام فهذا الكلام
من المصنف هنا مطابق لما مر نقله عنه فالشق الاول ناظر الى
قول الفرقة الاولى اي جمهور المعتزلة القائلين بالاولوية باعتبار
المصلحة والشق الثاني الى قول الفرقة الثانية اي الكعبي ومن يتبعه
القائلين بالوجوب باعتبار ذات الوقت فيتقابل الشقان نعم اذا
اعتبر تطبيق الشق الاول على مذهب المصنف بداخله وجوب الاصلح
بازاء ما حققه المحشي ثمة من ان اختيار المصنف هو المذهب الاول
لكن مع القول بالوجوب فيتحد مال الشقين ويكون مؤدى العبارتين
واحدا بناء على ان الوجوب باعتبار الاصلح في وقت هو عين الامتناع
في غير ذلك الوقت حقيقة ولكن مطابقته لمذهب المصنف خلاف

المراد هٰهنا اذ ليس فی صدد ذکر مذهبه بل ذکر مقالة الطائفتین علی
طبق مامر قوله والظاهر ان المراد به جواب بحث مقدر تقریره انه علی
تقدیر الحکم بوجوب الاصلح ایضا لا یکون مؤدی العبارتین واحدا اذ
الوجوب فی بعض الاوقات انما یوافق الامتناع فی غیره اذا کانا بالنظر الی
شئ واحد ولیس کذلک اذ لا شک ان الوجوب المذکور انما یکون باعتبار
الاصلحیة وهو ظاهر والامتناع المذکور یجب ان یکون باعتبار ذات
الوقت بناء علی انه ناظر الی قول الطائفة الثانیة التی یجعلون علة التخصیص
ذات الوقت وتقریر الجواب ان ظاهر العبارة من حیث انه لم یتعرض فیها لتعلیل
الامتناع المذکور بذات الوقت ان المراد انه غیر معلل بها بل بغیرها وهو
الاصلحیة المذکورة فیتوافق العبارتان ولا یخفی ما فیه اذ هو بصدد نقل
مذهب الطائفة الثانیة ومعلوم من مذهبهم علی ما مر سابقا انهم یعللونه
بذات الوقت سواء تعرض له او لم یتعرض فلا یندفع البحث وهٰهنا احتمال
اخر هو ان یکون مقصود المحشی من هذا الکلام بیان موافقة الامتناع
المذکور للوجوب الماخوذ فی العبارة الاولی بان المراد بالامتناع هٰهنا لیس
امتناع صدور الفعل بالذات بل بالغیر وهو العلم بالاصلح فیتوافقان
قال بعض الافاضل بعد ما فهم هذا الکلام علی هذا النحو ویظهر من هذا
الکلام انه جوز ان یکون مرادهم الامتناع بالذات فی غیر ذلک الوقت و
هو بعید فتامل انتهی ولا یخفی ان هذه الجزازة لا ترد علی الاحتمال الاول
ولکن البحث المذکور فیه یتوجه علی هذا الاحتمال ایضا وهٰهنا احتمال ثالث لا یتوجه علیه

شئ

وتقریر الدلیل الثانی ان القدرة علی الاثر بمعنی التمکن من فعله وترکه اما حال وجود الاثر وحینئذ یجب وجوده فلا یتمکن من الترک واما حال عدمه فیجب عدمه
فلا یتمکن من الفعل وتقریر الجواب باختیار الثانی قوله ویمکن اجتماع القدرة علی المستقبل مع العدم فی الحال بغیر اختیار انها حال عدم الاثر
لکنها عبارة عن التمکن من الفعل فی ثانی الحال فلا ینافیه العدم فی الحال بل یجتمع معه شرح

شئ مما ذکرنا ولکنه بعید عن طریقه سیاق الکلام وهو ان یکون المقصود من
هذا الکلام ان کون مؤدی العبارتین واحدا علی التقدیر المذکور علی سبیل الاحتمال
والظاهر خلافه من حیث ظهور ان المراد بهذا الامتناع المذکور فی تقریر مذهب
الطائفة الثانیة لیس هو الامتناع المعلل بالمصلحة حتی یتوافق العبارتان بناء
علی انه خلاف مذهبهم بل المراد منه الامتناع المعلل بالغیر المذکور فی لفظ غیر ذلک
الوقت علی طبق ما ذهبوا الیه فلا یتوافقان وحاصله ان وجوب الفعل
فی بعض الاوقات اذا کان معللا بذات هذا البعض من الاوقات
فیکون لا محالة امتناعه فی غیر ذلک الوقت معللا بهذا الغیر نظیر
ما قالوا من ان عدم العلة علة للعدم ویساعده ما مر سابقا من عبارة
شرح الاشارات فی بیان مذهبهم انهم قالوا بتخصیصه لذات الوقت
علی سبیل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلک الوقت فهذه ثلثة احتمالات لهذا الکلام
ولا یذهب علیک ان المراد من الغیر فی لفظ الامتناع بالغیر علی الاحتمال
الاول غیر ذات الوقت وعلی الثانی غیر ذات الفعل وعلی الثالث غیر ذلک الوقت
فلا یخفی انه باعتبار رعایة حسن سیاق الکلام یکون احسنها
اولها وباعتبار ملاحظة صحة المقصود یکون احسنها اخرها وباعتبار
تعارف استعمال لفظ الامتناع بالغیر خیرها اوسطها فتدبر قال
الشارح وتقریر الدلیل الثانی الخ هذا هو المعارضة الثانیة التی قد اشرنا
الی ان المناسب لها ایضا ان یکون من قبل القائلین بالایجاب الطبایعی

الوجه يظهر بعد اخاطتك على حقيقتها بادنى تامل وتقريرها انه لا يتوهم ان التمكن من الفعل والترك الذى هو معنى القدرة وقد يعبر عنها بالممكنة غير متصور فى حال من الاحوال لانه اما ان يكون فى وقت حصول الفعل والترك او قبل حصول شئ منها فان احتمال البعدية ظاهر البطلان ولا يمكن الاول اذ الحاصل منهما فى وقت الحصول انما يكون واجبا وما لم يحصل ممتنعا والتمكن يقتضى الامكان ولا يمكن الثانى اذ التمكن من شئ منهما حينئذ يقتضى ان يكون الحاصل فى المستقبل ممكن التحصيل فى الحال الذى يجب ان يكون مقارنا لعدمه وهو باطل لامتناع اجتماع الشئ مع عدمه ويمكن الجواب عنها على طريقة المصنف باختيار كل من الشقين اما على اختيار الاول فبمثل ما ذكره فى جواب الشبهة الاولى من ان الوجوب لا ينافى التمكن المعتبر فى القدرة المقتضى للامكان فانه باعتبار ذات القادر فقط والوجوب باعتبارها مع غيرها كالداعى فيتصور اجتماعهما بالاعتبارين وكذا الكلام فى الامتناع والاكتفاء بالوجوب فى العبارة لانه شامل للامتناع باعتبار ان الامتناع هو وجوب العدم او لانه يظهر به حال الامتناع ايضا بالمقايسة فكانه ذكره على سبيل التمثيل ليقاس عليه نظيره فيكون الشبهة بهذا الاعتبار من جملة الشبهة المدفوعة بالعبارة المذكورة واما على اختيار الشق الثانى فبما اشار اليه المصنف فى عبارته التى نحن فيها وتقريرها ان يكون التمكن المذكور مقتضيا لامكان حصوله فى الحال انما هو مبنى على اصل الاشاعرة فى القدرة الحادثة واما على اصلهم فى قدرة الله

تعا

تعا وعلى اصل المعتزلة فى مطلق القدرة يجوز بل يجب ان يكون التمكن متقدما على وقت المتمكن منه بان يكون التمكن اذا كان فى الحال كان المتمكن منه فى الاستقبال فلا يلزم ان يكون المتمكن منه حاصلا فى حال التمكن فيجوز ان يجتمع مع عدمه وانما الممتنع اجتماع المتمكن منه مع عدمه وهذا التقرير لهذه المعارضة وجوابها موافق لما قرره المصنف فى تلخيص المحصل بقوله والمعارضة الثانية بان الممكنة لا يثبت فى حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لان التحصيل فى الاستقبال ممتنع فى الحال مدفوعة بما ذكره اى صاحب المحصل وهو ان الحاصل فى الحال هو التمكن من التحصيل فى الاستقبال الا ان ذلك لا يمشى فى قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع فى الاستقبال يمكن الاجتماع مع وجود الممكنة فى الحال ويمتنع الاجتماع مع الوقوع فى الحال والمعارض جمع الوقوعين فى الحال حتى لزم منه المحال انتهى واما التقرير الذى ذكره الشارح لهما فسنطلع على وجوه خلله ومواضع زلله قال الشارح بمعنى التمكن على من فعله وتركه يعنى من كل منهما على سبيل البدل فى حال واحد كما هو المتفق عليه فى قدرة الله تعا ومختار المعتزلة فى القدرة الحادثة ايضا اذ قول الاشاعرة بانها متعلقة بالطرف الواقع من الفعل والترك خلافا للمعتزلة القائلة بتعلقها بالطرفين على السواء انما هو فى خصوص القدرة الحادثة فظهر ان ما اجاب به الفاضل السمرقندى عن هذه الشبهة من اختيار الشق الاول تارة بتجويز ان يكون الفعل واجبا حال الوجود والتمكن من الترك يكون بعد ما

على حال الوجود واختيار الشق الثانى اخرى بتجويز العكس **مستندا**
فى كل من الاختيارين بان التمكن من الفعل والترك ليس فى حال واحد
توهم محض كانه وقع فيه من عدم ملاحظة بعض عبارات الشارح
كما ستطلع عليه لانه غير مناسب للمقام بل غير موافق لمذهب اصلا اذ
وان كان باعتبار سنده ناسب الاشاعرة فى دفع مثل هذه الشبهة
اذا اوردت عليهم فى نفى خصوص القدرة الحادثة ولكن باعتبار تسليم
الوجوب المذكور من حيث ان الظاهر فيه الوجوب السابق وهم غير قائلين
به لا يناسبهم ايضا فتدبر **قال الشارح** اما حال وجود الاثر فاد
هذا الترديد على ما يدل عليه لعاظ العبارة ان القدرة اما حال الفعل
واما حال الترك وقد عرفت ان مقصود المعارض على ما قررنا موافقا
لتلخيص المحصل ههنا اما حال الفعل والترك واما قبلهما **فان قلت** كيف
يتصور تقدم القدرة عليهما مع ان الترك على التحقيق عبارة عن عدم
الفعل اذ ظاهر حينئذ ان التقدم على احدهما يستلزم المقارنة للاخر
لعدم الواسطة بين الشئ وعدمه **قلنا** اذا كان الترك عدم الفعل
مطلقا فكذلك **ولكن** التحقيق انه عبارة عن عدم مخصوص له هو عدمه
المعتبر فى مرتبة امكان صدور الفعل عن القادر حتى يكون نسبة القدرة
اليهما على السواء على ما هو المعتبر فيها كما عرفت فان العدم المطلق الذى
هو مقدم لا محالة على مرتبة امكان صدور الفعل لو كان بالقدرة لكان
نسبة القدرة اليه حاصلة قبل حصول نسبتها الى الفعل فكان مقدورا

قبلان

قبل ان يكون الفعل مقدورا هف **وايضا** العدم المطلق لو كان منوطا
بقدرة يجب ان يكون مسبوقا بها والحال انه لا قدرة الا وان العدم المطلق
سابق عليها او فى مرتبتها حتى القدرة القديمة **فعلى** هذا التحقيق اذا
تقدم القدرة على زمان امكان صدور الفعل يكون متقدمة على الفعل
وتركه معا والحالة المتقدمة يكون خالية عنهما جميعا **فظهر** ان عدم الواسطة
بين الفعل والترك ان كان بمعنى ان القدرة اذا اعتبرت مع التاثير لا
يفوتانها جميعا ولا يجوز ان تكون تنفك عن تحقق احدهما فهو مسلم
وان كان بمعنى ان الواقع لا يجوز ان يكون خاليا عنهما جميعا فهو ممنوع
فاحفظه وكن على بصيرة فى المباحث الاتية **قال الشارح** وحينئذ يجب
وجوده ان كان المراد بهذا الوجوب الوجوب السابق كما يشعر به قول
المحشى ان وجوب الاثر بالارادة لا ينافى امكان الترك فقد مر الكلام عليه
فتذكر **وان** كان المراد به الوجوب اللاحق اى بشرط وجوده فى تلك
الحال فعدم التمكن من الترك حينئذ ممنوع اذ لو فرض الحال المشغوله
بالوجود ~~مشغولة بالوجود~~ مشغولة بالعدم بدلا عن الوجود لكان
بل واقعة. الشرط مرتفعا والمشروط مثله فلا يكون العدم ممتنعا بل ممكنا
بل واجبا **والحاصل** ان بناء امتناع العدم حينئذ على امتناع اجتماعه
مع الوجود المفروض فاذا انعكس الفرض انعكس الحال **فهذا** هو الجواب
الحق عن هذه الشبهة على راى المنكرين للوجوب السابق **قال الشارح**
فلا يتمكن من الترك بل ولا من الفعل ايضا اذ كما ان على تقدير الترك

يلزم اجتماع المتنافيين يلزم على تقدير الفعل ايضا تحصيل الحاصل وكما
يمكن ان يجاب عنه بان تحصيل الحاصل اذا كان الحاصل حاصلا بنفس
هذا التحصيل جايز وما نحن فيه كذلك يمكن ان يدفع اجتماع المتنافيين
ايضا بانه انما يلزم اذا فرض وقوع الترك مجامعا لوقوع الفعل ولكن
المفروض وقوعه على سبيل البدل وهو جايز فان قلت هذا على تقدير
كون المراد بالوجوب الوجوب اللاحق فانه يمكن الفاعل حينئذ ان يوقع
الترك بدل الفعل في تلك الحال ولا ينافيه هذا الوجوب كما مر واما اذا كان
المراد به الوجوب السابق فيكون الترك ممتنعا بالنسبة الى وجود العلة
التامة للفعل بناء على امتناع تخلفه عنه فلا يتصور التمكن منه بخلاف
الفعل فان وجوبه باعتبار تمام علته من الارادة وغيرها لا ينافي التمكن
منه بل يحققه على المشهور قلنا بعد تسليم تحقق الوجوب بهذا المعنى و
امتناع التخلف لا شك ان التمكن منه حينئذ انما هو مع قطع النظر عن تمام
العلة باعتبار انه يكفي في القدرة على الشيء التمكن منه في هذه المرتبة كما اشار
اليه الشارح سابقا بقوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان
يريد الفعل وحينئذ يجب الفعل فعلى ذلك يكون التمكن من الترك ايضا
متحققا في تلك المرتبة على السواء ولا ينافيه الامتناع الذي يعرضه في
مرتبة اخرى باعتبار عروض الوجوب فيها لمقابله كما هو مفاد كلام المص
في الجواب عن الشبهة الاولى ومناط جواب المحشي عن هذه الشبهة كما
سيجيء فظهر ان حال التمكن من الفعل ومن الترك بالنسبة الى الوجوب

المذكور

قوله اما حال وجود الاثر وحينئذ يجب وجوده الخ يمكن الجواب بان وجوب الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر
فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كل حالتي الوجود والعدم وبهذا الاعتبار
يمكن الجواب على اختيار كل الشقوق الثلثة ... كر

المذكور واحد فالتخصيص بالترك غير موجه وقس عليه الكلام على تخصيصه
بالفعل في الشق الثاني فتدبر قوله يمكن الجواب قد عرفت انه هو الجواب
الذي اكتفى عنه المصنف بعبارته السابقة وباعتبار اشتماله الوجوب
على الامتناع او كون ذكره على سبيل التمثيل كما مر يشمل احتمالي الاختيار
كلا شقي ترديد الشارح فابتداء المحشي بها فرغ عنه المصنف فانظر
الى تفاوت مراتب الانظار وما اورده الفاضل السمرقندي من انه لا ينافي
الايجاب الذي زعمه الحكماء يعني متاخريهم غير قادح في المقام لما عرفت
من انه في مقابل قول القايلين بالايجاب الطبايعي اعني متقدميهم نعم انما
يقدح في الاصل الذي بنى عليه المحشي هذه المباحث في تحرير محل النزاع وهو
ظاهر وقد تعجب بعض الافاضل من غفلة المحشي ههنا عنه قوله لا ينافي
امكان الترك الخ ذكر بعض الافاضل الفضلاء ان ههنا اشكالا قويا و
قرره بما ملخصه ان علة الترك هي ذات القادر وعلة وجوب الاثر هي
الارادة وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار في الواجب جل شانه
فيجب ان يكون المعلولان ايضا اي ترك العالم ووجوب وجوده كذلك
لان اتحاد العلة يوجب اتحاد المعلول فيجب ان لا يكون الترك مغايرا للوجود
الوجود الا باعتبار التحليل العقلي كما في العلة وهذا ينافي ما ذهب اليه
القايلون بالحدوث من ان ترك العالم امر واقع مقدم بالزمان على
فعله اذ يلزم على ذلك ان يكونا متغايرين لا متحد الاعتبار ثم اجاب
عنه بما حاصله ان العالم الذي وجب وجوده بعد العدم الواقعي موصوف

المتروكية في الازل وهو ايضا موصوف بصفة وجوب الوجود
بالغير فيما لا يزال فالعالم الموصوف بالترك والوجوب متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار لان كون العالم متروكا في الازل وموجودا
فيما لا يزال ليسا امرين متغايرين بالذات بالقياس الى العالم بل بمجرد
الاعتبار لان اعتبار تركه في الازل بملاحظة ماهيته الممكنة بالنسبة
الى قدرة الله تعالى واعتبار وجوب وجوده فيما لا يزال بملاحظة اصلحية
هذا النحو من الوجود له وفيه ما لا يخفى اذ المقصود ان ترك العالم
عن فعله في الخارج واتحادهما عليهما بالذات بدون انفكاك خارجي
بينهما يقتضي ان لا يكون بين هذين المعلولين ايضا انفكاك خارجي
رافع للاتحاد الذاتي فحكاية ان العالم باعتبارهما اتصف بصفتين غير
متغايرتين بالنسبة الى العالم الا باعتبار ملاحظة العقل لا ينفع في المقام
بل لا بد من ان يقال في دفع التغاير الذاتي بين عدم زيد ووجوده بان
زيد الموجود بعد عدمه موصوف بصفة المعدومية في الزمان السابق
وهو ايضا موصوف بالموجودية في الزمان اللاحق فهو باعتبار الصفة
الاولى متحد بالذات لنفسه باعتبار الصفة الاخرى والتغاير انما هو
بالاعتبار الى اخر البيان فتامل واعتبر فالجواب الحق منع اقتضاء اتحاد
العلة بحسب الذات اتحاد المعلول كذلك اذ هو مبني على قاعدة الفلاسفة
في عدم جواز صدور المتكثر عن الواحد وقد ابطلها المتكلمون في محلها
قوله وبهذا يعلم اي يتحقق التمكن بالنظر الى الذات في كلتا الحالتين

وعدم

وعدم اختصاصه بحالة الوجود يعلم انه كما يمكن الجواب باختيار الشق
الاول مستندا بان وجوب وجود الاثر يجتمع مع امكان تركه بالاعتبار
كذلك يمكن باختيار الشق الثاني مستندا بان وجوب عدم الاثر اي
امتناعه يجتمع مع امكان فعله بالاعتبارين قال بعض المحشين لا يخفى
ان جواب المصنف ايضا جواب عن كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة
اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود نختار
انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال
وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود ولكنها عبارة
عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا
فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن
تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق
القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه اولا ان الجواب المذكور
ليس جوابا عن كل من شقي الترديد على المعنى المتعارف منه اي على وجه يكون
اختيار كل منهما جوابا تاما براسه كما هو مقصود المحشي وغرضه هنا بل هو
حينئذ جواب واحد يعتبر فيه اختيار كل من الشقين فالمصنف على هذا
ذكر بعض جواب وترك البعض لا ذكر جوابا وترك اخر وثانيا ان تجويز
القدرة الى قدرتين وانتساب كل منهما الى طرف خاص خلاف ما هو المقرر
عند المصنف من انها معنى واحد متعلق بالطرفين على السواء وثالثا

ان اختيار احد الشقين او كليهما انما يتصور اذا دفع نفسه تشنيع
حفظ ما وقع عليه الترديد والترديد انما وقع على القدرة بمعنى التمكن
على الفعل والترك بانها هل هي في حال وجود الاثر او حال عدمه اختيار ثالثا
ان قدرة الوجود او قدرة العدم في حال العدم او في حال الوجود ليس
اختيار الشيء من شقيه بل يكون الجواب حينئذ في الحقيقة باختيار
شق ثالث هو عدم تحقق القدرة في شيء من الحالين كما ذكره في الذيل
ورابعا ان القدرة على عدم شيء بناء على هذا يجب ان لا يتحقق الا
بعد وجوده فلا يكون شيء منه مقدورا سوى العدم الطاري وهو
كما ترى على انه يمكن ان يقال ان ترك وجوده الشيء بمفهومه مخصوص
بابقاء العدم المستمر له وان احداث العدم الطاري ليس هو الترك
الماخوذ في معنى القدرة بل هو الاعدام والافناء وامثالهما الداخله
في مفهوم الفعل والحاصل ان الفعل هو الاحداث سواء كان ايجادا
او اعداما والترك هو الابقاء سواء كان للوجود او للعدم و
خامسا ان الحكم بعدم تحقق القدرة على المعنى المتعارف فيه في
حال من الاحوال بناء على عدم جواز خلو الممكن عن الوجود والعدم
مبني على كون المراد بالترك مطلق العدم وقد مر تحقيق انه ليس مطلق
العدم وانه يتصور الواسطة فتذكر قال المصنف ويمكن اجتماع
القدرة اي الظرف الاخير اما لغو متعلق بالاجتماع فالمعنى حينئذ ان القدرة و
عدم المقدور يجوزان يجتمعا في الحال لانها الحال الاجتماع وجود المقدور وعدمه فيها و

واما مستقر متعلق بالصفة اي المقدرة للعدم وعلى هذا لا يكون ظرف
الاجتماع مذكورا فالمعنى حينئذ ان القدرة على المستقبل وعدم المقدور
الكائن في الحال يجوز ان يجتمعا في حال من الاحوال الخارجية وانما الكلام
اجتماع وجود المقدور في المستقبل مع عدمه في تلك الحال وفائدة
قوله على المستقبل وقوله في الحال هي الاشعار بان سر امكان الاجتماع
المذكور هو امكان تقدم القدرة على المقدور بالزمان مع رعاية نوع
مطابقة للجواب مع المعارضة المجاب به على ما قررناها والا كان يكفي
في الاشارة الى الجواب المذكور ان يقول ويمكن اجتماع القدرة مع العدم
فالمراد بهذا الامكان هو الامكان العام حتى لا ينافي وجوب الاجتماع
المذكور فان تقدم القدرة القديمة اتفاقا وكذا الحادثة ايضا
على راي المعتزلة واجب فيجب الاجتماع المذكور قال الشارح يعني يختار انه
ارتكب الشارح في تقرير الجواب شيئين احدهما اختيار ان القدرة
في الحال مع كون التمكن في ثاني الحال وقد عرفت ان القدرة ليست الا
التمكن فكيف يتصور انفكاكهما عنه وثانيهما تخصيص المتمكن منه في ثاني
الحال بالفعل وقد عرفت ان نسبة القدرة الى الفعل والترك يجب
ان يكون على السواء فكيف يمكن ان يكون التمكن من الترك في حال
ومن الفعل في اخرى فالمحشي نظر الى الاول فاورد عليه البحث بعود
السؤال والفاضل السماكي اعترض الثاني فوقع لدفع البحث المذكور في سخافة
المقال فاحتفظ بحالة على الاجمال حتى تحيط بعيد مفصله بحقيقة الحال

قوله فيعود السوال على التقديرين بان يقال ان كان ثاني الحال حال وجود الفعل فيجب وجوده فلا يتمكن من الترك وان كان حال عدمه فلا يتمكن من الفعل فيحتاج الى ان يتمسك في دفعه بان وجوبا لفعل والترك لا ينافي امكان ما يقابله بالنظر الى ذات القادر فينبغي ان يجاب اولا بذلك حتى لا يتوجه السوال ولا يحتاج في دفعه اليه ولا يخفى ان السوال انما يعود على طريقة تقرير الشارح حيث جعل ظرف التمكن الذي هو معنى القدرة ثاني الحال اذ على ما قررنا من ان التمكن المذكور انما هو في الحال والمتمكن منه سواء كان فعلا او تركا في ثاني الحال لا مجال لعود السوال لانه يمكن اختيار كل من الشقين وهو ظاهر ولقائل ان يقول يمكن ان يحمل قول الشارح في ثاني الحال ظرفا لثبوت الفعل لا للتمكن كما هو مناط عود السوال فيندفع البحث عنه ايضا ولكنه تكلف بعيد عن الانصاف فان قيل القائل بتقدم القدرة وكون التمكن في الحال يتوجه عليه ايضا عود السوال الا انه لا يعترف ببقائها الى ثاني الحال قلنا لما كان بناء المعارضة الثانية على عدم جواز اجتماع القدرة مع عدم المقدور تندفع بمجرد بيان امكان تقدمه عليه المستلزم لجواز الاجتماع المذكور فان لم يعترف القائل بالتقدم ببقائها كما ذهب اليه بعضهم في القدرة الحادثة فلا يتوجه عليه شيء وان اعترف به فانما يتوجه عليه حينئذ معنى المعارضة الا والجواب ان القدرة المتعينة للامكان لانه كيف يجتمع مع الوجوب والامتناع والجواب الجواب على ان المعترف به كما حكي عن صاحب المواقف يحكم بانها حينئذ غير مؤثرة فلا

يكون

يكون قدرة بالمعنى المعتبر فيها بل شرطا من شروط تحقق المقدور ثم ان الفاضل السمرقندي اراد دفع بحث المحشي عن الشارح بمثل ما نقلنا عنه في جواب اصل المعارضة فقال عود السوال على التقديرين ممنوع اذ لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا ينفك عن وجوب ولو غيره وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره انتهى وقد عرفت فيما سبق وجه سخافته وعدم سوافقته حتى لكلام الاشاعرة ايضا خصوصا فيما نحن فيه فلا احتياج الى القول بان كلام المحشي ليس مع الاشاعرة حتى يناسب دفعه على طريقتهم كما توهم بعض الناظرين في هذا المقام وظني ان الفاضل المذكور انما وقع فيما وقع من سوء تقرير الشارح كما مرت الاشارة اليه قوله فلا يتحقق القدرة على المستقبل يعني كما انه كان يلزم من اصل السوال في المعارضة ان لا يتحقق القدرة على شيء في الحال يلزم من عود السوال ان لا يتحقق القدرة على شيء في المستقبل ايضا فيكون التمسك بجواز تحقق القدرة على المستقبل كما فعله المصنف غير حاسم للمعارضة المذكورة قوله ويحتاج الى الجواب المذكور يحتمل معنيين احدهما ان دفع السوال وبيان تحقق القدرة على المستقبل يحتاج الى الجواب المذكور بان يقال وجوب الوجود والعدم في ثاني الحال باعتبار الارادة لا ينافي التمكن باعتبار الذات فيندفع السوال ويتحقق القدرة على المستقبل فيتم جواب المصنف وعلى هذا يكون طول

المسافة باعتبار اخذ جواز تقدم القدرة فی الجواب مع انه بمجرد العزا
عدم المنافاة المذکور یندفع المعارضة سوا کانت القدرة متقدمة
اولا فیکون الجواب حقیقة هذا الالتزام ویکون حکایة تقدم القدرة
لغوا فی البین وثانیهما ان دفع اصل المعارضة یحتاج الی الجواب المذکور
بناء علی ان جواب المصنف لکونه مبتنیا علی جواز تقدم القدرة المدفوع
بعود السوال یجب ان یطرح ویتمسک بهذا الجواب وعلی هذا یکون
طول المسافة باعتبار التشبث اولا بجواب ثم طرحه بعد ظهور فساده
ثم التمسک بجواب اخر فتامل قوله فی ان القدرة علی الفعل اراد بالفعل
مطلق المقدور او ذکر الفعل مثلا وترک الترک قیاسا علیه فذهب
اکثر المعتزلة انها مقدمة علی الفعل والترک ای یجب ان یکون تحققها
فی زمان قبل تحقق شیء منهما بل قبل زمان امکانهما ایضا لعدم امکان
صدور شیء منهما بدون سبق القدرة زمانا عندهم ومذهب الاشاعرة
انها مقارنة لتحقیق الواقع منهما ولا یتعلق فی هذا الزمان الا به وقوله
حین وجوده اشعار بان المراد من التقلید والمعیة هنا هو الزمانیة منهما
وهذا هو احد مواضع الاشتباه فی هذا المبحث ثم ان الاشاعرة تمسکوا
بدلیلین ذکرهما الشارح فی مبحث الکیفیات النفسانیة مع بعض ما یرد
علیهما والمعتزلة احتجوا بوجوه ثلثة قد ذکرها المصنف فی ذلک المبحث
بقوله لتکلیف الکافر وللتنافی وللزوم احد المحالین والمراد بالاولین
ما یذکرها المحشی وبالثالث علی ما قرره الشارح ثمة انه لو لم یکن القدرة

قبل الفعل بل مقارنة له غیر مقارنة قدرة عنه یلزم احد المحالین اما قدم العالم
او حدوث قدرة الله تعالی ضرورة عدم انفکاک احدهما عن الاخر وکلاهما
بقسمیه باطل وانما ترک المحشی ههنا ذکر الثالث لظهور انه خارج عن
محل النزاع کما صرح به الشارح فی جوابه اذ تقدم قدرة الله تعالی مما اتفق
علیه الفریقان فلا طائل تحته ههنا وستطلع علی سخافة الاولین ایضا
فالتحقیق ان کلا من الطائفتین محق فی ابطال مذهب الاخری وان
الصواب خارج عنهما وتوضیح البیان ان تقدم القدرة علی زمان الفعل
والترک بان یکون الفاعل متمکنا فی الحال من ایقاع شیء منهما فی ثانی الحال
کما تقوله المعتزلة انما یتصور اذا کان الفاعل مستجمعا فی الحال حقیقة
او حکما جمیع ما یتوقف علیه المقدور فی ثانی الحال من حصول الشرایط
وارتفاع الموانع ومن جملته وجود الفاعل بنفسه فی ثانی الحال وعدم صدور
ضد المقدور مثلا فی وقته عن فاعل اخر وانتفاء هذا الاستجماع ضروری
فی القدرة الحادثة فلا یمکن ان یتحقق القدرة علی هذا الوجه الا لموجده
اذ منه جمیع الامور فمن ادعی هذا الاستقلال للعبد فادعی الربوبیة له
کما وقع فی احادیث اصحاب العصمة صلوات الله علیهم وان مقارنتها علی
وجه لا تتعلق الا بالواقع من الفعل والترک کما تقولها الاشاعرة مع
ما یحکم به الضرورة من ان التمکن من احد الطرفین لا یتصور الا مع
التمکن من الطرف الاخر وان ما لا یتعلق الا باحدهما لیس بقدرة لا
فی التسمیة ولا مفر للقائل بها الا الاعتراف بمفسدة الجبر کما انه لا

يتصور القول بتقدمها الا مع دعوى الاستقلال والتفويض ولا جبر ولا
بل امر بين الامرين فالحق ان القدرة انما هي في زمان امكان صدور الفعل والترك
على كل منهما بمعنى ان كل ما كان واقعا منهما في هذا الزمان بالقدرة يكون مقابله
ايضا ممكنا فيه على سبيل البدل وهذا قول متوسط بين الافراط الذي هو
القول بتحققها متقدمة على زمان امكانهما والتفريط الذي هو القول بعدم تحققها
بالنسبة الى غير الواقع منهما اصلا وليعلم ان ما ذهب الاشاعرة اليه في القدرة
انما هو حق في الاستطاعة وفرق ما بينهما فان الاستطاعة على ما حققها
الاستاد دام ظله في حواشي العدة عبارة عن قدرة زايدة على ذات الفاعل
لم يتعلق مشيته من لا يقع الا ما شاء بما ينافي المقدور وبتلك القدرة التي
بهذا المعنى لا يتعلق بغير الواقع من الفعل والترك لتعلق مشية الله تعالى
بالواقع منهما ولا يطلق عليه تعالى لوجوب عينية الصفات هناك وقد
يطلق الاستطاعة للفعل مجازا على آلة الفعل يظن بها تحقق القدرة
عليه في وقت ان لم يترك الفاعل باختياره شيئا مما توقف عليه وكان
باختياره وبهذا المعنى تحققها قبل وقت الفعل فالاستطاعة الواقعة
في قوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا بالمعنى الاول وفي قوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا بالمعنى الثاني والمعتزلة كثيرا ما يطلقون
الاستطاعة على مطلق القدرة بل الاكثر منهم لا يفرقون بينهما قوله
لكان تكليف الكافر بالايمان الخ لو قيد الكافر بالذي استمر على الكفر الى
اخر عمره كما فعله الاستاد دام ظله في تقرير دليلهم هذا في حواشي العدة

لقصر

لقصره عند الجواب الاتي وطريق رد نفسه حينئذ ما افاده دام ظله بقوله
وجوابه انه لا يثبت تحقق القدرة على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى ان يكون
مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل في زمان الحال بل انما يثبت تحقق القدرة
على الفعل بمعنى ان يكون مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل في الحال مع تركه
اياه ونحن نقول بضرورة ان القدرة تتعلق بكل من الفعل والترك
واجتماع المتنافيين محال والاشاعرة ينكرونه ويقولون التكليف بغير
المقدور جائز اذا كان مطاقا للمكلف اي ممكنا صدوره عادة عن مثل
ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا معنى الوسع عندهم انتهى فهذا
جوابان عند بناء الاول منهما على الطريقة الحقة الواسطة وبناء الثاني
منهما على مذاق الاشاعرة وقريب منه ما يذكره المحشي في دفع الايراد كما
ستطلع عليه قوله الثاني منهما الخ التقرير الواضح لهذا الدليل وجوابه
ما ذكره الشارح في بحث الكيفيات النفسانية اما الدليل فهو ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل
ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها
لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل
من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل انتهى واما الجواب فهو ان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم حينئذ احداث الحادث وايجاد
الموجود فجوابه ان المحال احداث الحادث وايجاد الموجود بايجاد اخر

انتهى هذا هو الجواب المشهور عن هذا الدليل ويمكن للاشاعرة بناء
على اعتقادهم ان حال القدرة مع المقدور حال معلولي علة واحدة دفع هذا
الدليل بمنع كونها محتاجا اليها وأورد الاستاد دام ظله في حواشي العلة بعد
ذكر الدليل وجوابه بالنقض بنحو الفاعل والالة ما هو محتاج اليه البتة ووجود
مع الفعل هذا المنع ايضا ولكن على وجه لا ينطبق على اصل الاشاعرة بل على كون
القدرة بمعنى اعتباريا حاصله بعد استجماع العلة التامة ثم قال ومن جعل القدرة
جزءا من العلة التامة فقد خلط بين الالة وذي الالة نعم امكان الصدور عنه
امكانا ذاتيا جزء من العلة التامة وهو ليس نفس القدرة بل جزؤها انتهى
فهذه وجوه اربعة في الجواب اظهرها النقض والحل هو الجواب المشهور قوله
وقد اجيب عن الاول حاصل هذا الجواب ان تكليف غير القادر انما يكون مما
لا يطاق اذا كان مقتضى التكليف ايقاع الفعل في حال التكليف المتقدم
على وقت الفعل البتة مع انه تحقق القدرة في تلك الحال ممتنع عندنا ولكن
مقتضاه الايقاع في ثاني الحال وتحقق القدرة في هذه الحالة ممكن فيصح التكليف
باعتباره فالمراد بالحال حال التكليف وبثاني الحال ما بعدها فلا يرد عليه ما
اورده بعض الافاضل زاعما ان المراد بهما حالتا الكفر والايمان من ان
هذا التزام ان تحقق التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا
يتاتى في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف بتحصيل الاسلام بدلا
عن كفره وياثم بتاخيره الى الآن الاخر ولا يخفى انه لو ورد الجواب المذكور بهذا
الرد لتم الرد انتهى ثم اعلم ان هذا الجواب والايراد ودفعه مذكوره في الشرح

الى

الى قوله لا يقال ايراد ذلك بتغيير في بعض الالفاظ غير ان الشارح ذيلها بقوله
فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل
الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون
عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم
القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى ولا يخفى انه يمكن للاشاعرة
ان يقولوا عدم القدرة غير مانع من لزوم العصيان لثبوت التكليف بالمقدور
العادي مع عدم الامتثال ولا نعني بالعصيان الا هذا القدر كما لا نعني
بالاطاعة الا وقوع المكلف به بقدرة الله تعالى مقارنا لقدرة غير
مؤثرة مخلوقة في العبد فحال الاطاعة والعصيان عندنا واحدة ان
لزم علينا عدم العصيان لزم عدم الاطاعة ايضا فكيف تخصصون
احدى الصورتين بالتشنيع وتسلمون الاخرى مع ذلك لا يحسن المضايقة
في اطلاق اللفظ والتسمية فان رايتم في ذلك مفسدة معنوية فلنتكلم عليه
فليس الكلام معهم حينئذ الا في ان الثواب والعقاب على الاطاعة والعصيان
بالمعنى المذكور قبيح عقلا ممتنع عنده وهم ينكرون حكم العقل في الحسن والقبح فينجر
البحث الى تحقيق هذا الاصل وبعد الاغماض عنه لا ينبغي التشنيع عليهم في مثل
ذلك قوله وان تبدل الايمان بمعنى على التقدير الاول يكون التكليف متحققا
ولكن لا يجوز ان يجتمع مع القدرة على المكلف به لامتناع اجتماعها مع استمرار
الكفر كما هو المفروض وعلى هذا التقدير يكون القدرة متحققة ولكن لا يجوز ان
يجتمع مع التكليف بالايمان لاستحالته حينئذ فالتكليف المذكور على التقديرين

ينافي القدرة مع كونها شرطا له وانفكاك المشروط عن الشرط بها
فضلا عن المنافاة ولزوم تلك المفسدة على احد التقديرين وان
كان كافيا في ابطال الجواب ولكن اراد بيان لزومها على التقدير الآخر
ايضا تشديدا للايراد اذ يحتاج دفعه حينئذ الى تصحيح كلا الشقين
قوله لم يكن مكلفا به اي لم يكن الكافر مكلفا بالايمان مكلفا به فالمجرور
على الاول في موضع النصب وعلى الثاني مع جاره في موضع الرفع قوله
ويمكن دفع هذا الايراد الخ قد عرفت ان مفاد الايراد المذكور ان التكليف
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال غير مقصود اصلا سواء فرض استمرار
الكفر في ثاني الحال ايضا او فرض تبدله فيه بالايمان اذ يتأتى في التكليف
القدرة اي المشروط شرطه على كل من التقديرين فالمقصود من الدفع
ان التكليف غير مشروط بوجود القدرة بل بامكان حصولها في ثاني
الحال للمكلف عادة على فرض وجود المقدور فيجوز ان يتحقق التكليف
بدون تحقق القدرة اما اصلا كما في صورة استمرار الكفر واستيعابه
مدة عمر المكلف واما في حال تحقق التكليف بل في ثاني الحال كما في صورة تبدل
الكفر بالايمان فلا يضر عدم تحقق القدرة عند تحقق التكليف على التقدير
الاول ولا عدم تحقق التكليف عند تحقق القدرة على التقدير الثاني
وعلى كلا التقديرين يكون تعلق التكليف بايقاع الفعل في ثاني الحال
كما ذكر في اصل الجواب معقولا وغاية ما يلزم ههنا وقوع تكليف غير
المتصف بالقدرة اصلا او حال التكليف وقد عرفت ان الاشاعرة يلتزمونه

اذا

اذا كان صدور المكلف به عن المكلف ممكنا عادة كما فيما نحن فيه
من تكليف الكافر المستمر كفره الى آخر عمره بالايمان الذي لا يحصل له
قدرة عليه قط نعم انما انكروا وقوع التكليف بما لا يطاق على معنى ان
لا يكون المكلف به من المقدورات العادية للمكلف كحمل الجبل والطيران
الى السماء والفرق بين الصورتين ظاهر فدعوى بعض الفضلاء ان الاولى
مثل الثانية اعتمادا على دعوى الاتفاق على بطلان تكليف غير القادر
مطلقا كما هو المذكور في اصل الدليل اغماض واستظهار بالافتراء قال
صاحب المواقف واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل
لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخباره بعدمه فان مثله لا
يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا
يتعلق بالضدين عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا
لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا انتهى وما قال بعض الناظرين ههنا
بعد تقرير حاصل الدفع بان شرط القدرة هو اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها
مع التكليف من ان ما ذكره المحشي انما يكون له وجه في حق من آمن بعد
الكفر فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة
جامعة للفعل انتهى يظهر سخافته بعد التأمل فيما اوضحنا به المقصود من
الايراد والدفع واما ما افاده ههنا بعض الافاضل بقوله لا يخفى ان هذا
دفع للايراد بغير الجواب المذكور اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان
الثاني ولا احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بايقاع الايمان في ثاني

الحال على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل انتهى فغير مامور منه
لو جوز كون التكليف متعلقا بايقاع الايمان في الحال الثاني بالمعنى الذي بيناه
لكان بناء على امتناع تحقق القدرة فيهما يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
فيحتاج هذا الدفع المقصود فيه تصحيح التكليف الى اعتبار كونه متعلقا بايقاع
الفعل في ثاني الحال كما هو مناط الجواب فتدبر **قوله** على ان التكليف الخ
المقصود تصحيح الشق الثاني بدون ان يلتزم عدم تحقق التكليف حال القدرة
فانه وان كان ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم كامام الحرمين لكن لا يوافق طريقة
الاشعري فانه ذهب الى انه باق حال حدوث الفعل غير منقطع به وانما
الانسب بهذا المقام دفع الايراد المذكور بما يلايم طريقته حتى لا يصير
جدلا فظهر عيب اصل الدفع باعتبار تصحيح الشق الثاني فافهم فحاصل
هذه العلاوة ان التكليف يجوز ان يكون مستمرا متحققا في الحال وثاني
الحال فلا يلزم منه محال باعتبار تحققه في حال تحقق القدرة كما في صورة
تحقق الايمان للكافر في ثاني الحال لجواز تعلقه بتحصيل الحاصل بهذا التحصيل
قوله لا بذلك التحصيل قال بعض الفضلاء اقول لا شك في تحقق تحصيل
الحاصل بنفس ذلك التحصيل ولكن مع سبق القدرة لانه لو لم يسبق القدرة
على الفعل للقادر في زمان عدم الفعل لا يخلو اما ان يكون التحصيل الذي
به يحصل فعل المقدور عند تعين هذا التحصيل موجودا مع القادر في
زمان عدم الفعل فحينئذ يلزم وجود الفعل قبل نفسه واما ان يكون
مع الفعل بحسب الزمان ومتقدما عليه بحسب الذات وحينئذ ان كان

مع القادر قبل تحصيل الفعل في زمان عدمه قدرة على التحصيل والفعل ثبت
المطلوب من تقدم القدرة وان لم يكن معه قدرة فيه لزم ان لا يكون فرق
بين الاعمى في زمان عدم ابصار شيء وبين البصير الذي لم يبصر ~~الذي لم يبصر~~
بعد شيئا لان كليهما ما ابصر حين يحصل الابصار للشيء المبصر وبطلان
التالي مستلزم لبطلان المقدم والا يلزم ان يكون المبصر اعمى انتهى ولا
يخفى ما فيه اذ مع كونه ملتبسا بمقدمات مشوشة خصوصا اول
شقي الترديد الثاني فان حاصله انه على فرض عدم سبق القدرة وكون
التحصيل مع الفعل ان كانت القدرة سابقة ثبت تقدمها وهو سياق
غريب انما تترتب المفسدة التي هي اساس هذا الدليل اعني لزوم عدم
الفرق بين الاعمى والبصير على عدم سبق القدرة فقط سواء فرض معه
كون التحصيل المذكور مع الفعل او لا وهو ظاهر فلا دخل لما جعله المدعى فيه
اصله فيمكن ان يجري هذا الدليل بمثل هذه السياقة في كل مطلوب وذلك
كما يقال لا شك في ضوء النهار وظلمة الليل ولكن مع سبق القدرة اذ لو لم تسبق
القدرة فاما ان يكون التحصيل موجودا قبل الفعل فيلزم وجود الفعل قبل
نفسه واما ان يكون مع الفعل وحينئذ ان كان مع القادر قبله قدرة على
التحصيل والفعل ثبت تقدم القدرة والا لزم ان لا يكون فرق بين الاعمى
فظهر انه لا ربط له بالمدعى وانما هو شبهة في نفسها لاثبات تقدم القدرة
ويكفي في تقريرها ان يقال لو لم يسبق القدرة لزم ان لا يكون بين الاعمى و
البصير الذي لم يبصر فرق وباقي المقدمات لغو وجوابها اظهر من ان يخفى اي

فتدبر

فقد يكون اجلى من ان البصير له الصحيحة يمكنه الابصار بها عادة دون الاعمى
ومما يناسب ذكره فى هذا المقام ما استدل به العلاء سفتة على ثبوت مبدأ
الميل الطبايعى فى الاجسام القابلة للحركة القسرية فان حاله ايلهم ايضا
بالنسبة الى دعواهم هذه كحال هذا الدليل بالنسبة الى الدعوى المذكورة فانه
لو لم يثبت مبدأ الميل المذكور فى الجسم المذكور لتساوى زمانا حركة ذى العائق
وعديم العائق بان يفرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة بميول متماثلة قسرية كان
احدها خاليا عن ميل طباعى معاوق للميل القسرى المذكور فيقطع مسافة
معينة فى زمان ما كساعة مثلا وثانيها مع ميل طباعى قوى معاوق له
فيقطعها فى زمان اكثر كساعتين مثلا وثالثها مع ضعيف نسبته معاوقته
الى معاوقة القوى كنسبة زمان الاول الى الثانى اى نصفه فيقطعها فى ساعة
ايضا فتتساوى حركتا عدم العائق مع ذى العائق الضعيف زمانا مع فرض
تساويهما فى ساير الاحوال وهو محال ويمكن اجراء هذا الدليل فى نقض
المدعى بان يقال لو ثبت مبدأ الميل المذكور لتساوى الحركات المذكورة زمانا
بعد فرض الاجسام المذكورة متحركة بميول متماثلة طباعية يكون احدها
خاليا عن قاسر مخصوص وثانيها مع قاسر قوى يعاوقه وثالثها مع ضعيف
على النسبة المذكورة فيلزم التساوى كما لزم فى الاصل ولعل جريان هذا
الدليل فى نقض المدعى اظهر واسلم من جريانه فيه اذ فرض الميل الطباعى
فى الجسمين الاخرين كما فى الاصل لا يناسب ما هو المفروض من عدم
ثبوته كما لا يخفى فظهر انه شبهة فى نفسها عزيز بوطة عدعاهم والعجب انه

لم يتفطن به احد الى الآن مع شدة فحصهم عن حال الدليل المذكور وارتكاب
ما لا ينبغى ارتكابه فى دفعه كالتزام عدم استحالة تساوى زمانى الحركتين
مستندا بجواز بلوغ القلة والضعف الى حد ينتفى معه اثر المعاوقة وكالقول
بان نسبة مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية
لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون لمقدار نسبة الى مقدار اخر لا يوجد تلك النسبة
بين النسب العددية وحل هذه الشبهة هو ما نقل عن ابى البركات فى
الجواب وتقريره على وجه يسقط عنه ما دفعه به هو ان اقتضاء
حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك فى مسافة مخصوصة
قدرا معينا من الزمان ضرورى فيشترك الاجسام الثلثة فيه وما
زاد عليه انما يكون بازاء المعاوق فاذا كان الزايد فى الثانى باعتبار الميل القوى
ساعة فيجب ان يكون فى الثالث باعتبار الضعيف الذى نصفه نصف ساعة
فيكون زمان عديم المعاوق ساعة وذى المعاوق الضعيف ساعة ونصفا
فلا يتساويان قوله لكن فى فايدته الظاهر ان هذه الفائدة ما
هى مساوقة الغرض المنظور للفاعل فالانسب فى الجواب التزام عدم
الفايدة بناء على ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة
بل هو مبنى على مذهب المعتزلة القائلة بثبوت الغرض والفائدة لا نقول باستمرار
لا نقول بثبوت الغرض والفائدة فعدم ثبوت الفائدة المذكورة لاستمرار
التكليف متفق عليه بين الفريقين ولو اريد بالفائدة مطلقها ما يترتب عليه

التكليف والاشاعرة القائلين باستمرار

بلغ

من المنافع او سلم بثبوت الفائدة المسا وقد للعوض له فى الواقع يمكن فى
الجواب التزام عدم العلم بها ولعله اسلم من تعيين الفائدة وقد توهم بعض
الناظرين فى هذا المقام ان هذه الفائدة اى كونه سببا للتحصيل لا تصح
بالنسبة الى التكليف الغير المؤتى به فاعترض بان هذا انما يكون له وجه
على تقدير ان يصدر المكلف به عن المكلف ولا يخفى ما فيه اذ سببيته لا تنافى
تخلف المسبب عنه فى بعض المواد لمانع او فقدان شرط او نحوهما اذ ظاهر
ان ليس المراد به كونه سببا تاما مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع
قوله والحق ان النزاع المذكور لفظى قال بعض المحشين يمكن ان يقال بناء
مذهب الاشعرية على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تاثير
لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق
مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفى الثانى لا يخلق
قدرة وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم
بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة فى افعالهم عند تعلق ارادتهم
بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل اى معيته بالذات كمعلولى علة واحدة
وقول المعتزلة انها قبله اى قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى
هذا لا يكون النزاع فى كون القدرة قبل الفعل ومعه لفظيا على ما زعمه المحشى
انتهى وفيه ان يكون نزاعهما هذا فى القبلية والمعية الزمانيتين كما بيناه
من ان يخفى على من تتبع صحف المتكلمين وتامل فى عباراتهم المستعملة فى هذا المقام
كقول المصنف ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال وقول
الشارح

الشارح عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال وقول المحشى فى تحرير النزاع قبله
او حين وجوده كيف ولو كان النزاع كما توهمه لصار الجوابان المذكوران عن
دليلى المعتزلة غير مقابلين وصار نزاع المعتزلة بعضهم مع بعض فى بقائها حال وجود
الفعل وانتفائها غير معقول وامثال هذه التصريحات اكثر من ان يحصى فتدبر
قوله فاذا ان ارتبط بالقدرة الخ قال بعض المحشين اقول جميع هذه التشقيق
انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة فى افعالهم
دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى
فى افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم
كما عرفت انتهى وفيه ان ليس المراد انها مبدأ للتاثير بالفعل بل انها من شانها
ان يكون مؤثرة وقد صرح الشارح به فى بحث الكيفيات النفسانية حيث
قال بعد تعريف القدرة تارة بانها امر يؤثر على وفق الارادة وتارة بصفة
يكون مبدأ لافعال مختلفة فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ
الاشعرى فلا يدخل فى شئ من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدى
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتى الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى انتهى ولا يخفى
ان من هذا الكلام يعرف ان الاشعرى مع قوله بان القدرة لا يتعلق الا
بالطرف الواحد يمكنه ان يقول ان القادر يصح منه الفعل والترك فى ان واحد

المذكورة

بل لا منافاة بين القولين فتأمل **قوله** قبل الفعل ومعه يعني اذا كانت القوة
مجردة عن الشرائط كانت قبل الفعل واذا كانت معها كانت مع الفعل فينطبق
هذا الشق على مذهب من قال من المعتزلة بتقدمها ووجوب بقائها الى حين
الفعل وفيه ان الطايفة المذكورة كما صرح به في شرح المواقف قالوا بان
القدرة الباقية يمتنع تعلقها بالمقدور حال حدوثه وانما يجب بقاؤها
لكونها شرطا لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في صدور الافعال
المقدورة فلو كان مرادهم من القدرة تلك القوة لا بشرط كما زعم المحشي كان
ينبغي لهم ان يحكموا بتعلقها بالمقدور حين كونها مع تحقق شرائط التأثير
اي حين الفعل دون كونها مجردة عنها اي قبل الفعل على عكس ما نقل عنهم
وزعم بعض الفضلاء انه يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين معنويا على تقدير
هذا الشق ولا يخفى ما فيه اذ انما يتصور ذلك اذا كانت الاشاعرة قايلة
بعدم جواز تحقق القوة المذكورة منفكة عن الشرائط وهو ظاهر مسلما
ولكنه مع ذلك انما يصح اذا كان النزاع المذكور مخصوصا بما بينهم وبين الطايفة
المذكورة من المعتزلة حتى لا يلزم الطايفة الاخرى القائلين بعدم تحقق
القوة المذكورة لا بشرط حين الفعل مع ان كون نزاعهم مع كلتا الطايفتين
امر مقرر لم يسمع خلافه قط وعلى تقدير تسليم اختصاص النزاع ايضا مبني على
مطابقة الشق المذكور لمقتضى مذهبهم وقد عرفت ان ما نقل عنهم يقتضي
العكس فتحقق ان النزاع المذكور بين الفريقين لا يستقيم ان يكون لفظيا
كما هو الحق عند المحشي ولا ان يكون معنويا على تقدير الشق الاول على ما

بينا ولا يمكن ايضا ان يكون معنويا على تقدير الشق الثالث لظهور عدم معقوليته
المعية حينئذ فلا يحتمل فيه نزاع الاشاعرة ولو سلم مكابرتهم لكان مثل
ما ذكرنا على الشق الاول من لزوم اختصاص النزاع باحدى طايفتي المعتزلة
واردا هنا ايضا على ان هذه الطايفة على ما في شرح المواقف نفوا وجوب
البقاء لا جوازه فعدم تحققها الا قبل الفعل يكون منافيا لمقتضى مذهبهم
ايضا ومع ذلك يشكل حينئذ تعيين زمان تأثيرها لاشتراط عدم
تحقق شرائط التأثير معها فقط كما هو المفروض في هذا الشق قطعا ايضا
حال ما قصده المحشي من تطبيق الشق الثالث على مذهب هذه الطايفة
على تقدير كون النزاع لفظيا ايضا فبقي ان يكون النزاع بين الفريقين
معنويا في الشق الثاني او ما يقرب منه فان مرادهم بالقدرة في هذا النزاع
كما يظهر على من احاط باطراف مقالاتهم هو ما يعبر عنه بالتمكن وهو ليس
نفس القوة المذكورة مع استجماع الشرائط بل مفهوم اخص مساوق لها
يكون القوة المذكورة وسائر الشرائط بالنسبة اليه كالالات والاسباب
وحينئذ يكون قول الاشاعرة في بادي النظر ظاهرا بناء على ان استجماع الشرائط
لا يمكن ان يكون بالنسبة الى كلا الطرفين من الفعل والترك لاستلزامه لزوم
وقوعهما معا بل بالنسبة الى الطرف الواقع منهما وحصول ذلك الاستجماع
بالنسبة الى هذا الطرف مستلزم استلزاما عاديا لوقوع هذا الطرف
في زمان ذلك الاستجماع فلا يكون القدرة بالمعنى المذكور الا مع الفعل
متعلقا باحد طرفي المقدور دون مقابله واما قول المعتزلة فيمكن ان

يكون مبنيا على ان ذلك الاستجماع لا يمكن حصوله بالنسبة الى طرف الا مع
حصوله بالنسبة الى الطرف الاخر ايضا لئلا يلزم وجوب طرف وامتناع
الاخر فيلزم الاضطرار فيكون الفعل الاختياري مستلزما لكون الفاعل مستجمعا
لشرائط التاثير بالنسبة الى كل من الطرفين وذلك الاستجماع لا يوجب شيئا
حتى يستلزم اجتماع الوجوبين ووقوع الطرفين ولا امتناع في اجتماع الاولوية
ووقوع طرف مع اولوية وقوع الاخر كل منهما باعتبار بل يجب اجتماعهما على ما نقل
الشهرستاني عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل
والاخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى فلو لم يتقدم زمان ذلك الاستجماع على
زمان الوقوع لم يكن للفاعل فرصة تردد الذهن وملاحظة نفع كل
من الطرفين ثم الترجيح والاختيار ويؤيد ذلك ما ذكره بعض المشايخ
ردا على المحقق الدواني فيما اورد على دليلهم الثاني من ان ضعفه ظاهر
لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة وهو انهم يدعون ان الفعل محتاج
الى قدرة سابقة عليه ومقصودهم من كلامهم ان القدرة يلزم فيها كونها
محتاجا اليها الفعل الذي يتلوها ويتاخر عنها زمانا يستعمل فيها ذو
ها بحيث اختار احد طرفيه وان ما يحصل بهذه القدرة يحصل بعد رويته متاخر
عن التمكن والقدرة فان غير المتمكن من طرف لا يستعمل الروية فالروية
المتقدمة متاخرة عن التمكن وهي القدرة وظاهر ان هذا الوجه من الاحتجاج
لا ينفع الفعل فقوله الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة لا ينفعه بل لا [illegible]
في غرضه هذا باطل لا يرجع الى حاصل انتهى فظهر بما صورنا حال الفريقين وتحرر

محل نزا

محل نزاعهما دليلان اخران لهما ليسا بادون مما ذكره القوم من جانبهما
ان لم يكونا اقوى ويمكن تصويرهما لهما وبيان منشأ نزاعهما بوجهين
اخرين الاول ان المعتزلة كما يرشد اليه سياق دليلهم الاول توهموا ان
التكليف المقصود منه الابتلاء وما يتبعه من الثواب والعقاب انما يصح ويحسن
اذا كان العبد مستقلا في افعاله بمعنى ان يكون متمكنا في الحال من ايقاع الفعل
في ثاني الحال اذ لو لم يتحقق له الاستقلال بهذا المعنى لكان عند التكليف المقدم
على وقت الفعل لا محالة يكون غير قادر وتكليف غير القادر قبيح عقلا والاشاعرة
بازائهم زعموا انه لو كان العبد متمكنا مما لم يقع قبل وقوعه لكان الله
تعالى غير قادر عليه لعدم جواز المقدور بين قدرتين فيخرج عن سلطانه وعموم
قدرته فان قلت الاشاعرة جوزوا المقدور بين قدرتين وانما المنكر له
المعتزلة قلنا ما جوزوه هو كون المقدور بين قدرة وكسب لا بين قدرتين
مؤثرتين ولما كان الكسب عندهم عبارة عما يساوق الاتصاف بالقدرة
الغير المؤثرة حال الوقوع يكون المفروض حصوله قبل الوقوع قدرة
مؤثرة والمعتزلة المنكرة له لم يبالوا بلزوم عدم عموم قدرته تعالى بل
التزموا امتناع قدرته تعالى على بعض مقدورات العباد كما يجيء تفصيله
زعما منهم انه تعالى فوض [illegible] تلك الامور اليهم اكمالا لما يقتضيه قضية
العدل من تمام الحجة عليهم وانه لا ينافي في ذلك سلطانه والثاني ان
الفريقين بعد الاتفاق على ان المؤثر في الفعل الاختياري يجب ان يتقدم
عليه زمان كما انعقد عليه اجماع العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين على

ما نقله صاحب المواقف اختلافنا في المؤثر في افعال العباد فلما ذهبت الاشاعرة
الى ان المؤثر فيها ايضا هو قدرة الله تعالى وانه اجرى عادته بخلق قدرة غير
مؤثرة فيهم عند خلقه افعالهم بقدرته اعتقدوا انها مع الفعل وان المقدم
عليه هو المؤثر فيه من قدرة الله تعالى ولما ذهبت المعتزلة الى ان المؤثر فيها
قدرتهم لا قدرة الله اعتقدوا ان قدرتهم يجب ان يكون متقدمة عليها
ليتصور التاثير المذكور ويؤيد هذا الوجه ان الشهرستاني ذكر عن بشر بن
المعتمر من فضلاء المعتزلة انه قال لا اقول يفعل بها في الحال الاولى ولا في الحالة
الثانية ولكني اقول الانسان يفعل والفعل لا يكون الا في الثانية ويؤيده
ايضا ان صاحب المواقف ذكر من جملة دلائلهم على التقدم ان تعلق القدرة
معناه الايجاد وايجاد الموجود محال فيحتمل على هذا الوجه ان يكون مقصودهم
من الاحتياج الذي ذكروه في دليلهم الثاني احتياج الفعل الاختياري الى
المؤثر الذي يجب تقدمه عليه زمانا بناء على القضية المتفق عليها فعلى
ذلك لا يناسبه الاجوبة التي سبق ذكرها والجواب اللائق عندنا ان بناء
انما يجب على القضية المذكورة تقدم المؤثر الحقيقي وهو القادر لا ما يستند
اليه التاثير مجازا كالقدرة فان معنى كون القدرة مؤثرة ان المتصف
بالقدرة هل يؤثر بها في مقدوره ام لا هذا هو الوجوه التي يمكن ان يكون
بناء عقد النزاع الفريقين في هذه المسئلة واما ان يكون الباعث اختلافهما
في بقاء الاعراض زمانين كما يلوح من كلام بعضهم استظهارا بما نقله الشارح
عن الاشاعرة من استدلالهم على المعية بان العرض لا يبقى زمانين فلو كانت

قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو محال فبعيد جدا لان المعتزلة لا يحتاجون في قولهم بتقدم
القدرة الى القول ببقائها حتى ان بعضهم جوز عدم بقائها ومن ذهب
منهم بقاءها قال بامتناع تعلق الباقية بالمقدور كما مر وبعضهم كالنظام
والكعبي وافق الاشاعرة في عدم بقاء الاعراض مطلقا ولان مقصود الاشاعرة
من هذا الدليل على ما صرح به الشارح هو الالزام على المعتزلة والا فهم لا يقولون
بتاثير القدرة الحادثة نعم يمكن ان يكون باعثا للنزاع لما انفتى المعتزلة في
بقاء القدرة وعدم بقائها اذا كان القائلون منهم بعدم بقائها منحصرين
فيمن ذهب منهم الى عدم بقاء الاعراض وكانوا قائلين بعدم جواز بقاء
القدرة كقولهم في مطلق الاعراض لكن الاول غير معلوم والثاني مخالف
لما نقل عنهم شارح المواقف من قولهم بعدم الوجوب لا عدم الجواز
كما مر قوله كما يعلم من عبارة بعض صرح به صاحب المواقف حيث قال
وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال بقاؤها حال وجود الفعل
وان لم يكن قدرة عليه فانها شرط كالبنية ومنهم من نفاه انتهى ولا يذهب
عليك انه نافى البقاء كما عرفته من نقل شارح المواقف انما نفى وجوبه
فكما جوز انتفاءها حال وجود الفعل جوز تحققها ايضا في تلك الحالة
والفرق بينه وبين عدم تحققها الا قبل الفعل كما نقله المحشي ظاهر لان
يقال القائلون منهم بعدم جواز بقاء الاعراض مطلقا كالنظام والكعبي
يجب ان يقولوا بعدم جواز بقاء القدرة لا محالة فينعدم نافي الفريقين

نافى وجوبه وينافى جوازه وكلام المحشى يمكن ان يكون ناظرا الى الاخير وحينئذ
يكون شارح المواقف مقصرا فى النقل ومحقق المحشى ايضا قاصرا عن اجاله
المذاهب فتامل **قوله** وايضا كلام الدليل الثانى يعنى من حيث انه صرح
فيه بان القدرة غير محتاج اليها عند حصول الفعل ولا يخفى انه انما يدل على
عدم وجوب بقائها عند المستدل به لا على عدم جواز تحققها الا قبل الفعل
كما هو المدعى مع ان هذا الدليل على ما قرره فى شرح المواقف لا يدل على عدم
وجوب البقاء ايضا فانه قرر فيه بانه ان جاز تعلق القدرة بالفعل
الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقى حال بقائه والتالى باطل
بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق
الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا انتهى وظاهر انه انما يدل
على عدم جواز تعلقها بالفعل حال الحدوث فيمكن ان يجتمع مع ذلك وجوب
بقائها لكونها شرطا لوجود المقدور كما هو مذهب الطائفة الاولى منهم
قوله فان قيل لعل المصنف الخ لما كان المحشى فى الحاشية السابقة اشار
بقوله ويمكن الجواب الخ الى ان جواب الدليل المذكور لا يحتاج الى ما ارتكبه
المصنف خصوصا على تقرير الشارح لما اورده عليه فى صدر هذه الحاشية
استشعر هنا التوجيه لكلام المصنف مع جوابه بان التوجيه انه يمكن ان
يكون اعتقاد المصنف ان القدرة عبارة عن القوة الناقصة التى يشترط
معها عدم تحقق شرايط التاثير فلا يتحقق الا قبل الفعل فما فى القدرة
اذا استدل على مدعاه بان فى حال وجود الاثر يجب وجوده بتحقق شرايط

التاثير

التاثير لا محالة وفى حال عدمه عدمه كذلك فلا يتحقق القدرة المشروطة
بانتفاء الشرايط فى حال اصلا فلا يجوز للمصنف ان يجيب عنه بمثل جواب
المحشى اعنى اختيار شق من شقى كون القدرة فى حال الوجود او العدم استظهارا
بعدم منافاة الوجوب باعتبار الشرايط للقدرة لمنافاته لما اعتقده
فلا بد له بناء على هذا الاعتقاد من التزام كون القدرة متقدمة على
المقدور ومجتمعة مع عدمه ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة الخ **قوله**
قلنا لا يساعد هذا التوجيه الخ يعنى ينبغى على ذلك ان يقول ويجب
اجتماع القدرة الخ اذ مع الاعتقاد المذكور انما ينا سبه الحكم بوجوب
اجتماعها مع العدم لا بامكانه ولا يخفى ان هذا مبنى على ان المتبادر
من الامكان هو الامكان الخاص ولا يجوز ان المراد به الامكان العام
المحتمل للوجوب كما مر الاشارة اليه وعلى تقدير ان يكون المراد به الامكان
الخاص ايضا يمكن ان يكون اختياره على الوجوب للاشارة الى ان فى
جواب هذا الدليل يكفى للمانع من حيث هو مانع هذا القدر وان
كان مذهبه فوق ذلك وقد توهم بعض الفضلاء ان مقصود المحشى
عدم مساعدة هذا التوجيه لتمام قول المصنف المعنون بالفطرة لا
يمكن فقال اى لا يساعد قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم فى الحال لان هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه من
الوجوه ولكن لا يقول انها مجتمعة مع العدم والحال ان القائل المذكور
ينفى القدرة راسا انتهى وهو غريب جدا فتامل **قوله** والاولى فى

حاله

يكون

هذا
توجيهه اه والعجب ان المناقشة التي بها دفع التوجيه الاول متوجه على
التوجيه ايضا سوا، كان اعتقاد المصنف موافقا للطايفة الاولى او الثانية
من المعتزلة فان القول بوجوب التقدم مطلقا مستلزم للقول بوجوب
اجتماعها مع عدم المقدور الا ان يقال المساعدة هنا باعتبار قولهم
لا يمكن فان المناسب حينئذ ان يقول المصنف في مقابلهم ويمكن وفيه
انه يمكن ان يقرر الاول ايضا على وجه يشتمل على مثل تلك اللفظة كما لا يخفى
فيناسبه حينئذ قول المصنف فلا يتوجه عليه المناقشة المذكورة **قوله**
لا يمكن ان يجتمع مع العدم بناء على ما هو من اعتقادهم ان القدرة على الفعل
انما كانت قدرة عليه حقيقة اذا كانت مستجمعة للشرايط وحينئذ لا ينفك
عن تحقق الفعل عادة فلو كانت في حال عدم الفعل يجب ان يتحقق الفعل
في حال عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وقال بعض الفضلاء منشاء هذا
القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي والازلي لا يكون
مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والنفي لا يقبل التاثير فاجاب المصنف
بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده
في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة
انتهى وفيه انه لا شك ان الكلام في القدرة على الفعل هل يكون قبل وجوده
ام لا فكون القدرة على العدم معقولا ام لا غير مربوط به وتوهم ان مجرد
كونها قبل الفعل مستلزم للتعلق بالعدم او للتاثير فيه لا يتصور من عاقل
ولهذا لم ينقل من احد مثل هذا التوهم وعلى تقدير ذلك لا ينبغي لمثل المص

المصنف

واما الدليل الثالث ان الفعل لو كان في ان الا وجود لسنة الكائنة ما عدم لان نسبة القدرة الى الوجهين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي الازلي
وليس في تعلق القدرة ايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلق القدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ان الانسان يقدر
واستمرار الفعل ليس فعل العبد بعيد ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا العدم

التعرض لجواب امثال **قوله** متحققة في الحال المناسب للمقام ان يقول ممكنة
في الحال ليوافق قول المص ويظهر المساعدة المنفية في التوجيه السابق
فانهم **قوله** فهذا رد على الاشعرية لا يخفى ان الرد عليهم في اثناء دفع دليل
القائلين بالايجاب غير مناسب جدا مع انهم موافقون له في قدرة
الله تعالى والبحث فيها قال بعض الافاضل فالانسب ان يجعل تحقيقا للتكلم
بانها قبل الفعل متحققة فتامل انتهى وفيه ان حكم التحقيق ايضا ههنا
حكم الرد في عدم مناسبة المقام فالحق في توجيه كلام المصنف ما
تقريره موافقا لتلخيص المحصل فتذكر **قال الشارح** وتقرير الدليل الثالث
قرر في تلخيص المحصل هذا الدليل مع جوابه بقوله والمعارضة الثالثة
بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك والترك لا يكون مقدورا
فجوابها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل
الترك انتهى وقرر هذا الدليل في الاربعين بان الترك عبارة عن
البقاء على العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدورا لوجهين
الاول ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة اثر فيه
البتة فامتنع ان يكون العدم مقدورا والثاني ان العدم الاصلي باق
كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا فاذن الترك
عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم الباقي لا يصلح ان يكون
مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا فثبت ان الترك لا يصلح
ان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له

على الترك فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له صلاحية

الترك فحينئذ ينقلب القادر موجبا ثم قرر الجواب فيه بان المراد من

قولنا انه قادر على الفعل والترك هو ان يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا

يفعل بل تركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السوال انتهى وبطلان

هذين التقريرين بامور الاول ان الوجود والعدم الذي في تقرير الشارح

عبارة عن الفعل والترك والثاني ان نقل الضد في عبارة المصنف عبارة

عن نقل الترك والثالث ان حاصل الجواب ان المراد من القدرة على الترك

معنى لا يحتاج الى تاثير القدرة فيه اذ هو عبارة عن مفهوم لا يفعل الفعل

لا عن يفعل الترك والاول لا يستلزم الثاني فلا يستلزم التاثير الاول

له فتوجيهه في مقابله تقرير الشارح انه ان اريد بالقدرة على عدم الشي

ما يستلزم التاثير فيه فالملازمة ممنوعة وان اريد اعم منه فبطلان

اللازم ممنوع فهذا اصل ينفع في تقرير هذا السوال والجواب فاضبطه

لعله ينفعك فيما سياتي **قال الشارح** لان نسبة القدرة الى الطرفين

على السواء يكفي في تصحيح القدرة على العدم اي الترك كونها عبارة عن صحة

الفعل والترك مطلقا ولا احتياج فيه الى اخذ استواء نسبتها اليهما

. اذ على تقدير عدم الاستواء ايضا بان يكون صحة الفعل في وقت وصحة

الترك في وقت اخر يكون القدرة على الترك ثابتة فان قلت المراد من

استواء نسبتها اليهما صحتهما بالنسبة اليها اعم من ان يكون في وقت

واحد ام لا قلنا ارادة هذا المعنى من هذه العبارة غير متعارف عندهم

ومعناها المشهور كونها متعلقة بهما في وقت واحد على سبيل البدل ولهذا

اشار المص في بحث الكيفيات النفسانية الى رد قول الاشاعرة اي

تعلقها بالطرف الواقع من الفعل والترك بقوله وتعلقها بالطرفين

على السواء **قال الشارح** لان العدم الاصلي الخ استدل على بطلان

اللازم يعني عدم ثبوت القدرة على العدم بوجهين الوجه الاول

ان العدم الاصلي لكونه ازليا لا يجوز ان يكون اثرا للقادر وتوجيهه

على طبق ما نقلناه عن الاربعين ان الازلي باق والباقي لا يصلح ان يكون

مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل واختصاص هذا الوجه بابطال

كون العدم اثرا للقدرة من جهة ان تاثير الايجاب عند القائلين به ليس

الا الاستتباع ولا ينافيه الازلية والبقاء والتحصيل بهذا المعنى

يجتمع مع دوام الحاصل مع المحصل وان تاثير القدرة عند القائلين

بها عبارة عما يستلزم عدم الاثر بناء على ان الداعي المعتبر فيها لا

يدعو الا الى معدوم فينافيه الازلية والدوام ويلزم فيه بالنسبة الى

الازلي تحصيل الحاصل وهذا هو سر ما نقله صاحب المواقف من اتفاق

المتكلمين والحكماء على ان اثر القادر يجب ان يكون حادثا واثر الموجب

القديم يجب ان يكون قديما والمناقشة التي نقلت في الاول عن الامدي

وفي الثاني عن الفخر الرازي مبنية على عدم تحصيلهما معنى القدرة والايجاب

حق التحصيل فلعل الامدي زعم انه يكفي في القدرة صحة الفعل والترك

بالنظر الى الذات كما زعم المتاخرون من الفلاسفة وبهذا المعنى يجتمع